التَرادُفُ في المِيزانِ

جدل أصولي للمعنى وصناعة الحاكمية للدلالة

تأليف

حمزة بن محمود بن عيسى بن أحمد بن خليل
بن اسماعيل بن ياسين بن خطاب البحيصي

2025

الترادف في الميزان

(جدل أصولي للمعني وصناعة الحاكمية للدلالة)

حمزة البحيصي

eKutub Publishing House
2026 London

Synonymy in the Balance
A Fundamentalist Debate on Meaning and the)
Construction of the Rule of Signification)
By: Hamza Elbuhaisi

Published by eKutub
All yields of sales are reserved to the author
ISBN: 9781780588476
First Edition
London 2026

** * **

الطبعة الأولى،
لندن، 2026
الترادف في الميزان: جدل أصولي للمعنى وصناعة الحاكمية للدلالة
المؤلف: **حمزة البحيصي**
الناشر: eKutub Publishing House

ekutub. info@gmail.com
يمكنك الكتابة الى المؤلف على العنوان التالي:
hamza.elbuhaisi@gmail.com

الترادف في الميزان

(جدل أصولي للمعنى وصناعة الحاكمية للدلالة)

تـأليف

حمزة بن محمود بن عيسى بن أحمد بن خليل

بن إسماعيل بن ياسين بن خطاب البحيصي

"إي-كتب"

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله عزَّ وجل:

﴿قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾

صدق الله العظيم

الآية: 28، سورة الزمر

الفهرس

دعاء المؤلف

الحمد لله، له الفضل والمنة، هو الأول والآخر، الذي منح الصبر، وألهم العقل، وأيقظ الضمير، وفضل عبده على سائر مخلوقاته، وخصه بفتوح المعرفة كما خص بها العارفين والعلماء والفقهاء من قبله. اللهم لك الحمد على ما أنزلتنا، ولك الحمد على ما رفعتنا، ولك الحمد على ما أبصرتنا، ولك الحمد على ما خلقت به نوعنا، وصورت به شكلنا، وجبلت به فطرتنا، وقدّرت به مصيرنا، وسيرت به رحلنا، وأمّلت به شقاءنا، وسقيت به زرعنا، ورويت به ظمأنا، وأطعمت به جائعنا، وجبلت به طبعنا، وأكملت به نقصنا، ونسلت به أمتنا، وآنست به وحشتنا.

الحمد لله ما علَّمت به سمعنا، ومتعت به بصرنا، ونورت به فؤادنا، وأشفيت به صدرنا، ونبهت به ضميرنا، وأصبت به رأينا، وبيّنت به قصدنا، وألفت به قلبنا، وأرحت به روحنا، وزكيت به نفسنا، وكسوت به جسمنا، وطهرت به ثيابنا، وأسكنت به رحِمنا، وسترت به عورتنا، وقوّمت به زوجنا.

الحمد لله الذي جمعت به شملنا، ورعيت به وحدتنا، وأصلحت به عيبنا، ورزقت به طفلنا، وربيت به سلوكنا، وهذبت به أخلاقنا، ونظمت به أداءنا، والحمد لله الذي سددت به رشدنا، ومنعت به زلتنا، وآتيت به حكمتنا، وقوّمت به عثرتنا، وحميت به إخوتنا، وشددت به أزرنا، وأنرت به دربنا، وتوليت به أمرنا، وملكت به قرارنا.

الحمد لله ما رحمت به ضعفنا، وشرحت به صدرنا، ويسرت به عسرنا، ورفعت به دعاءنا، وأجبت به سؤلنا، وشفيت به علتنا، وغفرت به ذنبنا، وكشفت به غمتنا، وهديت به جمعنا، وأقمت به عدلنا، وأيدت به لواءنا، ونصرت به جبهتنا، وحفظت به ديننا، ووجهت به قبلتنا، وكل ما خيرت به حياتنا، وبسطت به أرضنا، وفتحت بما أكرمتنا، وباركت بما أخلفتنا.

الحمد الله على ما ثبَّتنا لما ألفيت عليه خطبنا، والحمد لله على الحُسن الذي قومتنا، والسعي الذي أمرتنا، والبيت الذي أحرمتنا، والخوف الذي أمنتنا، والنصح الذي أسديتنا، والصلح الذي عاقدتنا، والصدق الذي أبررتنا، والحق الذي عاقدتنا، والقسط الذي علمتنا، والزهد الذي دثرتنا توقاً لرضاك، وأملاً بحبك، وقولاً من عدلك، ورزقاً من كرمك، ورجوة بشفاعتك، ونجاة في آخرتك، وطمعاً بجنتك، ومتاعاً بنعيمك وكل خير من جودك وكرمك يا ذا الجلال والإكرام.

المقدمة

يأتي كتاب "**الترادف في الميزان**" كحلقةٍ أساسيةٍ ضمن مشروعٍ علميٍّ أوسع، يحمل عنوان "**فقه المفهوم القرآني: تأسيس علمي وتأصيل منهجي**"، الذي يمثّل جوهر رسالة دكتوراة أعدّها المؤلّف. يسعى هذا المشروع إلى بناء إطارٍ نظريٍّ ومنهجيٍّ متكامل لفهم المفاهيم القرآنية، عبر الجمع بين العمق الدلالي والدقّة الأصولية، مع الانفتاح على مناهج اللسانيات الحديثة.

ويُعدّ هذا الكتاب –بتركيزه على قضية الترادف وتحليلها نقديّاً– لبنةً حيويةً في صرح المشروع الكبير، حيث يُقدّم دراسةً شاملةً تُمهّد الطريقَ لإعادة قراءة النصّ القرآني قراءةً لغوية حيوية تقدمية تتجاوز الثنائيات التقليدية، وتكشف عن الديناميكية الدلالية التي تُشكّل عالم المفاهيم القرآنية. ويشمل الكتاب ثلاثة أبواب وكل باب ثلاثة فصول كما يلي:

الباب الأول: الترادف في اللغة العربية – تأصيل منهجي ونقدي

يُمثل الترادف في اللغة العربية إشكاليةً دلاليةً ومنهجيةً عريقة، تتجاوز الجدل اللغوي المحض إلى صميم الفلسفة اللغوية والأصول الفكرية. لقد ظل الترادف موضوعاً للبحث والنقد والتنظير، ليس بوصفه ظاهرة بلاغية أو مسألة معجمية فحسب، بل كبوابة مفاهيمية عميقة إلى أفق العلاقة بين اللغة والتفكير، والدلالة والتشريع. ينطلق هذا

الكتاب من الإقرار بأن الترادف ليس معطىً ثابتاً، بل هو إشكالية تتشابك فيها مستويات التحليل بين اللسانيات والفلسفة والأصول والشريعة، ويطمح إلى تقديم معالجة منهجية تستند إلى النقد والتحليل والتركيب، وتطمح إلى تأسيس نموذج تفاعلي لفهم الترادف من منظور لغوي وأصولي وقرآني معاً.

ينطلق الباب الأول من هذا الكتاب لرسم خارطة معرفية شاملة للترادف، عبر المسار النظري التأسيسي. وفي الفصل الأول من هذا الباب، يتم تفكيك الإشكالية التعريفية للترادف عبر نقد المنظورات التقليدية، وطرح "النظرية التكاملية" التي تجمع بين التحليل الدلالي والوظيفة السياقية، مع تقديم مفهوم "التعاين" كبديل منهجي يحفظ التوازن بين الوحدة الدلالية والتفارق الجوهري. وتندرج ظاهرة "**المتعاينات**" اللغوية من حيث تصنيفها العلمي ضمن فروع "**علم البلاغة**"، أما من الناحية الأصولية فإنها تؤدي وظيفة دقيقة ومتخصصة في خدمة "**علم التفسير**"، من خلال بيان دور "**التعاين اللغوي**" في فهم تكامل وخدمة الائتمان على المقاصد الشرعية المتقاربة أو المتنائية للمفردات اللغوية، وضرورة إعادة النظر فيها ببصيرة "التعاين"، وليس بقيمتي الترادف أو التضاد انطلاقا من مبدأ أن القرآن الكريم يقوم على وحدةٍ بنائيةٍ ومعنويةٍ متكاملة، حيث تتآزر آياته وسوره في بيان المعاني وتكميل المقاصد، فلا يُفهم النص القرآني على نحوٍ مبتور أو مجتزأ. فالمفردة القرآنية التي تعرض معنى بإيجاز في موضع ما، قد يُستكمل أو يُوضح أو يختلف بيانها في موضع

آخر، وروح الحكم الذي يرد معناه في مفردة قرآنية في سياق معين قد يُوضَّح أو يُفصَّل في سياقٍ لاحق، بما يرفع الإشكال ويمنع التناقض. وهذا الترابط الداخلي يُظهر إحكام الخطاب القرآني ووحدته المقصودة، ويؤكد أن القرآن ليس نصوصاً متفرقة، بل منظومة هداية ورسالة سماوية متكاملة تُفسِّر بعضها بعضًا ويشهد بعضها لبعض، ولهذا كله نرى أن "التعاين" يهدف هذا الغرض بشكل أسمى، ويفتح الباب أمام فهم ترابط "المقاصد المتعاينة" أو الترقي عبر الاجتهاد الفقهي من خلال "تعاين المقاصد". أما الفصل الثاني فيعرض المذاهب التاريخية في وقوع الترادف، من خلال رؤية نقدية تكشف عن تطور الفكر اللغوي العربي وصولاً إلى المذهب التوفيقي المعاصر.

يتعمق الفصل الثالث في تصنيف أنواع الترادف، بوصفها ظاهرة مركبة تتجاوز الثنائيات البسيطة، حيث يتم تحليل العلاقات بين الترادف المطلق والشامل والوصفي، مع التركيز على البنية التركيبية للمترادفات.

الباب الثاني: تشابُك الدلالة: الترادف بين التباين والتأكيد والتبادل

يُعدُّ الباب الثاني محطةً منهجيةً عميقةً في دراسة الترادف اللغوي، حيث يتشابك فيه التحليل الدلالي مع النقد التاريخي والفلسفي ليكشف عن ديناميكية العلاقة بين الألفاظ ومعانيها. ينقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول رئيسة، يتناول الأول منها: الفرق بين المترادف والمؤكد، مُتتبعاً التطور التاريخي لهذه العلاقة من مرحلة ابن الناظم

إلى المرحلة المتأخرة مع السيوطي وأبي البركات الغزي، مع تحليلٍ لدور السياق في تحديد القيمة الدلالية.

أما الفصل الثاني، الترادف والتباين، فيطرح رؤيةً نقديةً للثنائيات التقليدية، من خلال تفكيك مقولات الزركشي وابن النجار والتهانوي، ويقدّم نموذجاً بديلاً قائماً على "الحقول الدلالية المركبة" و "التداخل الدلالي"، مؤكداً على سقوط الثنائيات الجامدة لصالح اللغة كنسق تفاعلي.

ويختتم الباب بالفصل الثالث، تبادل الدلالة بين المترادفات، الذي يناقش مذاهب الترادف في الاستبدال التركيبي، وينتقد إشكالية "عوارض الألفاظ والمعاني" نقداً جذرياً، ليُقدّم في النهاية رؤيةً تكامليةً تجمع بين الانزياح الدلالي والوظيفة السياقية.

بهذا، يُقدّم الباب الثاني رحلةً فكريةً تبدأ بالتأصيل التاريخي، تمرُّ بالنقد المفاهيمي، وتنتهي بالتجديد المنهجي، مُعيدًا تشكيل فهمنا للترادف ليس كظاهرةٍ لغويةٍ جامدة، بل كحقلٍ ديناميكيٍ يعكس تفاعل اللغة مع الفكر والسياق.

الباب الثالث: الترادف القرآني – صناعة الحاكمية الدلالية

ينتقل الباب الثالث إلى دراسة الترادف في القرآن الكريم كظاهرة دلالية فريدة، حيث يتميز اللفظ القرآني بخصوصية تجعله خارج المنظور اللغوي التقليدي. يفتتح الفصل الأول هذا الباب بتحليل أنواع الألفاظ القرآنية وفق "نموذج الدوائر الدلالية" الذي يربط بين

مركزية الإعجاز ومحيط التداول، مع التأكيد على التفاعل بين الدلالة المعجمية والتداولية.

في الفصل الثاني، يتم تفنيد مقولة الترادف القرآني عبر منهجية تحليلية تكشف عن التكامل الثنائي بين قاعدتي "السياق يحكم الدلالة" و "التركيب يولد المعنى"، مع تتبع آثارهما التشريعية عبر مراحل التأسيس الدلالي والتشكيل التركيبي والإنتاج التشريعي.

ويقدم الفصل الثالث رؤية نقدية تكاملية لفقه المفهوم القرآني، من خلال تحليل مستويات الدلالة السياقية وبيان أوجه التطابق والتقارب الدلالي، مع نقد آراء كبار الأصوليين مثل الزركشي والحمداني.

تتجلى أصالة هذا الباب في طرحه لآليات تطبيقية متقدمة لفهم الترادف القرآني، مثل "التخصيص الدلالي عبر السياق" و "بناء الشبكة التوظيفية"، مع تحليل نماذج قرآنية تكشف عن التفاعل بين الخصوصية الموضوعية والعمومية السياقية. كما يقدم منهجية متكاملة لتحليل الترادف القرآني عبر الطبقتين التحليلية والتفسيرية، مما يجعله مرجعاً أساسياً في الدراسات القرآنية المعاصرة.

بهذه الرؤية الشاملة، يسعى هذا الكتاب إلى تقديم إطار منهجي نقدي متكامل يسعى لكشف جذور الترادف وضبط حدوده المنهجية والدلالية بين اللغة والقرآن، ويجمع بين الأصالة العلمية والابتكار المنهجي. بالإضافة إلى تأطير صناعة الحاكمية الدلالية

للفظ وتوظيفه في الفكر الأصولي والتشريعي. ويؤسس الباحث لرؤية معاصرة تليق بثراء اللغة العربية وخصوصية النص القرآني.

الباب الأول: الترادف في اللغة والأصول ـ جدلية الوقوع والدلالة في تقوية المعنى

تشكِّل إشكالية الترادف في اللغة العربية محوراً جدلياً يُناقش طبيعةَ العلاقة بين اللفظ والمعنى، ومدى إمكانية اتحاد الدلالات في سياقات متعددة. ففي حين يرى بعض الأصوليين أن الترادفَ ظاهرةٌ لغويةٌ تُمكّن من تبادل الألفاظ دون تغيير الجوهر الدلالي، يُناقض هذا الطرحَ تحليلٌ أعمقُ يُظهر أن التمايزَ السياقيَّ والوظيفيَّ يفرضُ تبايُناً دلالياً حتى في أكثر الألفاظ تقارباً.

يتجلى هذا الجدلُ بشكلٍ خاص في المقارنة بين الترادف في اللغة العربية العامة، والترادف في النص القرآني، حيث يتحول التركيبُ اللغوي إلى نظامٍ تشريعيٍ ديناميكي يُنتج المعنى عبر تفاعل السياق والتركيب والمقصد.

ففي حين قد يُقبل الترادفُ الظاهري في اللغة العامة كأداةٍ لـ "التوسعة البلاغية" (كما عند الآمدي)، فإن القرآنَ يرفضُ هذه الفكرةَ عبر تحويل كل لفظٍ إلى حقلٍ دلاليٍ مركبٍ يدمج بين الدلالة الذاتية والغاية التشريعية، مما يجعل إبدالَ "الظلم" بـ "الاستبداد" –مثلاً– غيرَ ممكنٍ دون إخلالٍ بالدقة الفقهية.

أما على مستوى التصنيف الدلالي، فإن التمييزَ بين "الترادف الكلي" و "أشباه الترادف" يُعدُّ إشكاليةً منهجيةً مركزية. فالفريق الأول (كابن الحاجب والزركشي) يرى أن الترادفَ الكليَّ ممكنٌ نظرياً إذا اتحد المفهوم الذهني، بينما يُؤكد الفريق الثاني (كابن فارس والتهانوي) أن التمايزَ الوظيفيَّ –حتى لو كان طفيفاً– يُفقد الألفاظَ صفةَ الترادف، ويُحوّلها إلى "متكافئات دلالية" تختلف حسب السياق. هذا التفريقُ يُبرزُ تداخلَ الترادف مع علوم اللغة الأخرى كـ "علم الدلالة" و "علم البلاغة" و "علم المعاني"، حيث يصبح التبادلُ اللفظي محكوماً بضوابطَ تركيبيةٍ (كالإعراب) ومقاصديةٍ (كالتأثير النفسي). فاستخدامُ "الصارم" بدل "المهند" في وصف السيف –مثلاً– ليس اختياراً عشوائياً، بل ينطلق من رؤيةٍ بلاغيةٍ تُبرزُ البعدَ الوظيفيَّ للسلاح، لا مجردَ توصيفه المادي "المهند".

لذلك نرى وجوب تصنيف الترادفَ كظاهرةٍ هامشيةٍ تخص "علم المعاني" وعلى وجه التحديد "الفروق اللغوية"، مع التحليل الذي يكشف عن كونها مؤشراً مركزياً لفهم النسق اللغوي الإسلامي. ففي القرآن، يتحول اللفظُ من كيانٍ معزولٍ إلى عنصرٍ في شبكةٍ تشريعيةٍ تربط بين الدلالة والوظيفة، مما يُفقد فكرةَ "الترادف الكلي" أيَّ مبررٍ نظري. هذه الرؤيةُ تدفعُ إلى إعادة تعريف الترادف نفسه، ليس كـ "اتحاد دلالي"، بل كـ "تداخلٍ مفهومي" تحكمه ثلاثيةُ (السياق،

التركيب، المقصد) وهو ما جمعناه تحت مفهوم "المتعاينات" بدل "المترادفات"، وهو ما يُؤسس لفقهٍ لغويٍ للمفهوم قادرٍ على استيعاب الديناميكية التشريعية للنص القرآني متجاوزاً القوقعة حول ظاهرة الترادف. وهكذا، فإن دراسةَ الترادف ليست مجردَ ترفٍ فكري، بل مدخلٌ منهجي لفكِّ شيفرة العلاقة بين اللغة والتشريع في الإسلام.

الفصل الأول: التعريف المنهجي للترادف عند اللغويين والأصوليين

قال سيبويه (ت 180 هـ) (وهو أول من أشار إلى ظاهرة الترادف)، إن الكلام في اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين. فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب. واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق.

"واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت: وجدان الضالة، وأشباه هذا كثير" [1]. وقال قطرب (محمد بن المستنير ت 206 هـ): "إنما أوقعت العرب اللفظتين على المعنى الواحد، ليدلوا على اتساعهم في الكلام" [2].

ومن أقدم الكتب العربية التي حملت "اسم الترادف" كتاب أبي الحسن علي بن عيسى الرماني [3] (ت 483 هـ) بعنوان "كتاب الألفاظ

---

[1] أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بـ "سيبويه"، تحقيق: محمد كاظم البكاء، الكتاب، ج1، ط1، (بيروت: منشورات زين الحقوقية والأدبية، 2015م)، ص69.

[2] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص11.

[3] هو (أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، ويقال له الوراق، والرماني والإخشيدي) وسمي بـ "الإخشيدي" لأنه كان تلميذ ابن الإخشيد المتكلم،

المترادفة والمتقاربة في المعنى" [1]. وقال ابن الحاجب في حاشيته: "الترادف: هي نسبة لفظٍ إلى لفظٍ من جهة دلالة كل منهما على معنى واحد يشتركان في الدلالة عليه، ففي الترادف يتحد المعنى ويتعدد اللفظ، أي: يكون للمعنى الواحد عدة ألفاظ كل منها يدل عليه مثل: كلمتي "إنسان" و "بشر" فمعنى كل من اللفظين واحد لهما" [2]. وجاء في معجم لغة الفقهاء: "الترادف: بمعنى التوالي والتتابع. وترادف الكلمتين: أن تتحدا في المعنى وتختلفا في الصيغة" [3]. وذكر أبو البقاء الكفوي في كتاب "الكليات" أن الترادف: "الاتحاد في المفهوم، لا الاتحاد في الذات، كالإنسان والبشر". بينما قال الجرجاني: "المترادف: ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة وهو ضد المشترك" [4]، وذكر أن "الترادف يطلق على معنيين: أحدهما: الاتحاد في الصدق، والثاني: الاتحاد في المفهوم، ومن نظر إلى الأول فرّق بينهما، ومن نظر إلى الثاني لم يفرق بينهما" [5]. وحق المترادِفين صحة حلول كل

أو على مذهبه، لأنه كان متكلماً على مذهب المعتزلة. انظر كتاب "الألفاظ المترادفة والمتقاربة في المعنى" للرماني، ص31.

[1] **انظر الكتاب** منشور بتحقيق: فتح الله صالح علي المصري، أستاذ اللغويات المساعد في كلية التربية بدمياط، جامعة المنصورة.

[2] مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص228.

[3] محمد رواس قلعه جي، وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، ط2، (بيروت: دار النفائس، 1988م)، ص94.

[4] علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، معجم التعريفات، (القاهرة: دار الفضيلة)، ص167.

[5] المصدر نفسه، ص202.

منهما محل الآخر. والمترادفان يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت، ذكره البدخشي أيضاً [1]، والتابع لا يفيد وحده شيئاً، بل بشرط كونه مقيداً بتقدم الأول عليه، قاله فخر الدين. والمترادفان مثل: ﴿بَثِّي وَحُزْنِي﴾ {يوسف: 86} ﴿سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ {التوبة: 78} ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ {المائدة: 51} ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ {المدثر: 28} ﴿إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ {البقرة: 171} ﴿أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا﴾ {الأحزاب: 67}، ﴿صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ {البقرة: 157} ﴿عُذْراً أَوْ نُذْراً﴾ {المرسلات: 6}. وهذه الآيات ذكرها قبله الزركشي (ت 794 هـ) في كتابه "البرهان" [2].

والمخلص في هذا أن يعتقد أن مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفرادهما؛ فإن التركيب يُحدث معنى زائداً. وإذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى فكذلك كثرة الألفاظ. والمترادفان قد يكونان مفردين كالليث والأسد، وقد يكونان مركبين كالليث والأسد. وقد يكون أحدهما مفرداً والآخر مركباً، كالمز والحلو والحامض [3]. وقال تاج الدين السبكي (ت 771 هـ) في حاشية "رفع الحاجب":

---

[1] محمد بن الحسن البدخشي، شرح البدخشي مناهج العقول، ج1، ص216.

[2] بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، ص598.

[3] أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م)، ص315-316.

"المترادفان هما اللفظان المتغايران، الموضوعان لمعنى واحد مستعملان مفرداً" [1].

وذكر فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في المحصول: أن الألفاظ المترادفة: هي الألفاظ المفردة الدالة على مُسمى واحد، باعتبار واحد. وبقولنا "باعتبار واحد" عن اللفظتين – إذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين: كـ "الصارم" و "المهند" أو باعتبار الصفة وصفة الصفة: كـ "الفصيح" و "الناطق"، فإنهما من المتباينة [2]. ونقل ذلك كله عنه القرافي (ت 684 هـ) في نفائس الأصول في شرح المحصول [3]. ونقل السيوطي عن الرازي أيضاً قوله: "السيف والصارم" دلا على شيء واحد، لكن باعتبارين: أحدهما على الذات والآخر على الصفة [4]. وقال ابن فارس "إن الاسم واحد وهو "السيف" وما بعده من الألقاب صفات" [5]. ونقل ابن سيدة (ت 458 هـ) في كتابه "المخصص" عن ابن دريد قوله: "السيف مشتق من قولهم: ساف ماله، أي هلك فلما

---

[1] تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1، ص365.

[2] فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص253.

[3] شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، ص691.

[4] عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ط3، (القاهرة: مكتبة دار التراث)، ص402.

[5] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: السيد أحمد صقر، الصاحبي، (القاهرة: عيسى البابي الحلبي)، ص114.

كان السيف سبباً للهلاك سُمي سيفاً. وقال أبو عبيد: ومن أسمائه المُنصُل. وذكره ذلك ابن السكيت. وقال ابن جنى: "النصل هي حديدة السيف ما لم يكن لها مقبض فهي سيف". ولذلك أضاف الشاعر النصل إلى السيف فقال:

قد عَلِمت جارية عُطبول أني بِنَصل السيف خَنشليل [1].

وقال ابن النجار (ت 972 هـ) في "شرح الكوكب المنير": الترادف: "هو المعنى متعدد اللفظ فقط، أي دون أن يتعدد معناه، كالبر والقمح المسمى به الحب المعروف، وكالليث والأسد لترادف اللفظين بتواردهما على محل واحد" [2]. وقال البدخشي [3]، والسبكي [4]: الترادف: "هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد". وأوضحه الشوكاني فقال: "الترادف هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد، باعتبار معنى واحد" [5]. وقال الإسنوي: "الترادف: مأخوذ من

---

[1] أبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المُخصص، ج2، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1996م)، ص13.

[2] محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م)، ص136.

[3] محمد بن الحسن البدخشي، شرح البدخشي مناهج العقول، ج1، ص213-214.

[4] علي بن عبد الكافي السبكي، الأبهاج في شرح المنهاج، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م)، ص238.

[5] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، ج1، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2000م)، ص123. **انظر أيضاً:** هيثم هلال، مراجعة وتوثيق: محمد ألتونجي، معجم مصطلح الأصول، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2003م)، ص81 .

الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحدة" [1]، وذُكر ذلك بصيغة متقاربة في دستور العلماء للنكري [2]. وقيل إن الترادف هو "تعدد الكلمات للمعنى الواحد" [3]. وقال رمضان عبد التواب [4] "المترادفات هي ألفاظ متحدة المعنى، وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق" [5]. وقال أستاذ اللسانيات محمد علي [6] "يطلق مصطلح الترادف على العلاقة بين الكلمات المختلفة في ألفاظها المتفقة في معانيها" [7]. أما أستاذ علم اللغة الدكتور فريد عوض حيدر، فقد سعى –قبل التطرق إلى مفهوم الترادف بشكل عام– إلى توضيح صورة الترادف المتوافق

---

[1] جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص103.

[2] قيل في دستور العلماء: الترادف: في اللغة ركوب أحد الشخصين خلف الآخر. وفي الاصطلاح تكثر اللفظ مع اتحاد المعنى الموضوع له فكأن اللفظين راكبان أحدهما خلف الآخر على مركب واحد وهو المعنى ـ **انظر:** عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، ص197.

[3] مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، ص93.

[4] عميد سابق لكلية الآداب في جامعة عين شمس.

[5] رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999م)، ص309. **انظر أيضاً:** هادي أحمد الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001م)، ص264.

[6] هو محمد محمد يونس علي، أستاذ اللسانيات المشارك بجامعة الشارقة، وحائز على الدكتوراة في اللسانيات من جامعة إدنبرة.

[7] محمد محمد علي، المعنى وظلال المعنى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م)، ص397.

عليه بين اللغويين، حيث ذكر: "الترادف المقصود هنا هو الترادف الناقص أو غير التام، وهو النوع الذي يقبله اللغويون المحدثون. ويقصد بهذا المصطلح إمكانية استبدال كلمة بأخرى تؤدي المعنى ذاته أو الوظيفة الدلالية المماثلة في سياقات محددة" [1]. وقال عالم اللسانيات الإنجليزي (جون لاينز) (John Lyons): "التعابير ذات المعنى الواحد مترادفة" [2]. بينما قال عالم اللغة البريطاني (أف آر بالمر) [3]: إن الترادف يُستعمل بمعنى "المعنى نفسه"، وعرّف الترادف بأنه "تضمين نسقي" [4]، رغم أن هذا التعريف يعتبر توصيفاً للعلاقة النظامية بين المترادفات. في حين قال جون لاينز (John Lyons) [5] "إن ما يمكن وصفها بالمترادفات هي فقط تلك الكلمات التي تستطيع أن تحل محل بعضها البعض في أي نص معين دون أدنى تغيير في مدلولاتها العقلية أو العاطفية" [6].

---

[1] فريد عوض حيدر، فصول في علم الدلالة، ط3، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2011م)، ص252.

[2] جون لاينز، ترجمة: عباس صادق الوهاب، اللغة والمعنى والسياق، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987م)، ص53.

[3] فرانك روبرت بالمر Frank Robert Palmer (1922م – 2019م) عالم لغوي بريطاني كان له دور فعال في تطوير قسم العلوم اللغوية في جامعة ريدينغ.

[4] أف آر بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، علم الدلالة، (بغداد: الجامعة المستنصرية، 1985م)، ص103.

[5] جون لاينز (1932م – 2020م) عالم لسانيات إنجليزي، يعمل على مجال السيميائيات.

[6] جون لاينز، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، علم الدلالة، (البصرة: جامعة البصرة، 1980م)، ص75.

1. التأسيس المنهجي لتعريف الترادف

بناءً على ما سبق من تعريفات نرى ضرورة التأسيس المنهجي لتعريف الترادف، وتقوم هذه المنهجية على الروابط الستة التالية:

1.1 إشكالية تعريف الترادف

تُظهر الدراسة المقارنة للتعريفات السابقة المتعلقة بالترادف تشابهاً ظاهرياً، مع اختلاف جوهري في الضوابط والشروط المضافة. ويبرز من بين هذه الضوابط اشتراط اتحاد الاعتبار الدلالي كشرط أساسي لتحقق الترادف، كما يتضح في المنظور الأصولي. ويتجلى هذا في تعدد دلالات مفردة "السيف" التي تتنوع حسب الاعتبارات الدلالية: فتطلق على الآلة الحربية باعتبار الذات، وتوصف بـ "الصارم" باعتبار الصفة، و "المنصل" باعتبار الجزء.

2.1 الإطار النظري: نحو مقاربة دلالية متكاملة

من منظورنا البحثي، تفتقر أي محاولة لتعريف الترادف أو دراسته إلى المصداقية العلمية ما لم تضع في اعتبارها علم الدلالة وتطوره التاريخي والثقافي. وعليه، نقترح تعريفاً للترادف يقوم على محورية العلاقة الجدلية بين البنية اللفظية والمحتوى الدلالي. وفق هذا المنظور، يمكن وصف مجموعة الألفاظ بأنها مترادفة عندما تحقق درجة عالية من التناغم الدلالي، وذلك قبل أي تحول تاريخي أو ثقافي

في الذهنية الجمعية للمجتمع اللغوي الذي أنشأ هذه العلاقة الدلالية، وقبل أي انزياح دلالي قد يعيق قابلية التبادل السياقي بينها.

3.1 نقد مفهوم الترادف التام

تؤكد الدراسات الدلالية الدقيقة استحالة تحقيق الترادف التام، مع ضرورة التمييز بين اتحاد المعنى واتحاد الصورة الذهنية للمعنى. وعليه، فإن ما يوصف بالترادف لا يتعدى في حقيقته كونَه علاقة بين ألفاظ تؤدي وظيفة تواصلية مشتركة في التعبير عن معنى عام، مع اختلاف حتمي في الصور الذهنية المصاحبة، مما يبرز الفارق الجوهري بين الدلالة السطحية (المعنى الظاهري) والدلالة العميقة (روح المعنى).

4.1 النظرية التكاملية: من الترادف إلى التعاين

بناءً على ما سبق، نستطيع صياغة المبدأ الدلالي التالي: تكمن المعيارية في تحديد العلاقات الترادفية الحقيقية في مدى تحقيق الدقة اللغوية في التعبير عن روح المعنى وارتباطه بالصورة الذهنية المصاحبة.

وهنا يمكن صياغة القاعدة التالية: **تحقيق الدقة اللغوية في التعبير عن روح المعنى ونسبته إلى صورته الذهنية هو العامل الحاسم في تحديد المترادفات المطلقة وهي معدومة.** أما تلك العلاقات بين المترادفات التي لا تحقق هذا الشرط الجوهري، فإننا نقترح وصفها

بمصطلح "المتعاينات" بدلاً من "المترادفات"، حيث تتميز هذه العلاقة بأن لها طبيعة تكاملية (تعاونية) بين الألفاظ، ويكون الاعتماد على الألفاظ / المتعاينات (بالمعاينة) العقلية والحسية، وكذلك تتميز بـ (إعانة) اللفظ على تحمل (المستوى الدلالي) للفظ الآخر، وغياب التطابق التام في الصورة الذهنية. بالإضافة إلى تحقيق وظيفة تواصلية مشتركة تعكس روحَ التعاون العياني، وأيضاً إعادة تعريف الترادف نفسه، ليس كـ "اتحاد دلالي"، بل كـ "تداخلٍ مفهومي" تحكمه ثلاثيةُ (السياق، التركيب، المقصد).

5.1 التأصيل اللغوي لمصطلح التعاين

لم يرد مصطلح "متعاينات" أو "تعاين" في "كتاب العين" للفراهيدي (ت 170 هـ)، ولا في "تهذيب اللغة" لأبي منصور الأزهري (ت 370 هـ)، ولم نجده أيضاً في مقاييس اللغة لأبي الحسين بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، ولا في "الصحاح" للجوهري (ت 398 هـ)، ولا في "أساس البلاغة" لأبي القاسم الزمخشري (ت 538 هـ)، ولا في لسان العرب لابن منظور (ت 711 هـ)، ولا في "تاج العروس" لمحمد مرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ)، وكذلك لم أجدهما في المعجم الوجيز أو معجم الوسيط الصادران عن مجمع اللغة العربية في القاهرة. بحثت عن كلمة "المتعاينات" في معجم الدوحة التاريخي ولم أجدها، وأما لفظ (التعايُن) فقد ورد ذكره في نصّين (موضعين فقط) تاريخيين عابرين، انصرف فيهما الكلام إلى بيان دلالته التفسيرية الأصلية، لا

في إطار بحثٍ وتأسيس بنائيٍّ صرفيٍّ أو معالجةٍ اصطلاحية مستقلة قابلة لتقعيد مصطلح "التعاين". فالنص الأول تفسيري حيث قيل في معنى "التَّعَايُنُ على الشيء": التوافق على عينه، وهي نفسُه وذاته، إذ قَالَ الحكيم الترمذي يُفسر حديث النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة [1]: "فمن أجل أنهما إذا تبايعا بذلك بتَعايُن على شيء، يَعلمان.. كل واحد منهما ما وجب له عليه" [2].

وجاء لفظ "التعاين" في النص الثاني الأدبي بمعنى "تَعَايُنُ المريض: أي تعريضُ نَفْسِهِ للفحص والكشف الطبي" كما تقول حنان الشيخ في نصها الروائي ثم سمعت جاره يقول لمعاذ: "إنه يجب عليه تسجيل اسمه بالمستوصف القريب، مُضيفاً أن كل من يعود من الشرق الأقصى عليه التعاين هو وحرمته" [3]. نلاحظ أن التعايُن المقصود في النص المفسر عند الحكيم الترمذي يشير إلى "حقيقة الشيء المعلوم" المتفق عليه ضمن عملية بيع. أما التعايُن المقصود في النص الأدبي عند حنان الشيخ يشير إلى النظر إلى حاله بنفسه أو من خلال تشخيص خارجي واقع عليه. في حين أن التعاين الذي نقصده يتجاوز المعنيين المذكورين إلى التعاين بمعنى تقدير الشيء المعيون نسبة إلى ذاته أولاً، وغيره ثانياً (لأن تقديره نسبة إلى غيره قد يلغي مسألة الترادف مثلاً)، ولأن التعاين متعلق بذاته وغيره معاً، وليس لذاته فقط،

---

[1] أخرجه أبو داود (3356)، والنسائي (4620)، وابن ماجة (2270).

[2] المنهيّات: الحكيم التِّرْمِذيّ (ت، 320 هـ)، دراسة وتحقيق: محمّد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت. 245.

[3] مسك الغزال، رواية: حنان الشيخ، دار الآداب، بيروت، ط1، (1988م)، 174.

أي قيمة الشيء في ذاته أو جوهره وقيمة الشيء نسبة إلى غيره أو جوهر غيره. فالعينة –التي أشير إليها في الحديث الشريف وشرحها الحكيم الترمذي– هي حيلة بيع السلعة بثمنٍ مُؤَجَّلٍ، ثم يشتريها بأقلّ منه نقداً، وهذا يسمى "بيع العينة" [1]، ولذلك فالعينة ليس وصفاً أو توافقاً على السلعة ذاتها أو قيمتها فقط، ولكن لطريقة البيع ذاتها بما يشمل قيمتها وزمان بيعها المؤجل أيضاً، ولذلك سميت "بيع العينة"، أي أن العينة مرتبطة بعملية "البيع الخاطئ أو غير المشروع بحكم النسيئة (التأجيل) بدرجة أولى، والفضل في زيادة المال بدرجة ثانية". أما كلمة "العِينة" وحدها فمعناها مختلف من ناحية لغوية عن "بيع العينة" من ناحية فقهية، حيث قال أبو منصور الأزهري (ت 370 هـ) في تهذيب اللغة 2، ونقله القرطبي (ت 671 هـ) في تفسيره 3: "سُميت عِينة لحصول النقد لصاحب العِينة، وذلك أن العَيْن هو المال الحاضر"، وليس كما عرّفها معجم الدوحة التاريخي أنها "بيع سلعة

---

[1] موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، ط1، (الرياض: دار عالم الكتب، 1997م)، ص262. **انظر أيضاً:** مسند الإمام أحمد ابن حنبل: أحمد ابن حَنْبَل (ت، 241 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1416هـ/ 1995م- 1421هـ/ 2001م)، 51/9، (رقم الحديث: 5007).

[2] أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد الحليم النجار، ج3، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ص207.

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج4، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص400.

بثمن معلوم إلى أجل، ثم شراؤها نقداً من مشتريها في المجلس بأقل مما دفع" [الفقه]، لأن هذا تعريف فقهي كما ورد في معجم الدوحة، وليس تعريفاً لغوياً تاريخياً للكلمة ذاتها، والأصل أن معجم الدوحة معجم تاريخي للغة العربية، وليس معجماً فقهياً، فوجب تعريف معنى الكلمة كما ورد تاريخياً، وليس تعريفها فقهياً في الحديث الشريف، ولأن كلمة "عِينة" وحدها لها معاني أخرى كما جاء في "المعجم الجامع" تعني "ما حوْل عين الشاة"، والعِينة أيضاً: السَّلف وخيار المال" [1]، وبناءً على ذلك، فإن ما قام به القائمون على معجم الدوحة التاريخي لا يبدو دقيقاً من الناحية المنهجية؛ إذ عمدوا إلى انتزاع معنى أو مقصد شرعي لاصطلاح مركّب هو (بيع العِينة)، وهو مصطلح ظاهر الدلالة في النصوص الشرعية، ولا سيما في الحديث النبوي الشريف، ثم جردوه من المقصد الأصلي الذي يجب أن تتكيف حوله باقي المعاني المشتقة لاسيما إذا كانت الاشتقاقات تدور في نفس موضوعه، ثم جعلوا معنى "التعاين" المشتق من "العِينة" يفيد –على نحوٍ مجتزأ – معنى: "التوافق على عينه، أي على نفسه وذاته" [2]. ويُعدّ هذا التصوّر الذهني في التعريف محاولةً لربط لفظ "التعايُن" بنتيجةٍ دلاليةٍ لاحقة هي "التوافق"، وهو في جوهره إسقاطٌ لمعنى متأخّر في ذهن الخبير اللغوي أو واضع التعريف، اعتماداً على أثرٍ زمنيٍّ أو منهجٍ ارتداديٍّ في الاشتقاق الدلالي، لا على قراءةٍ علميةٍ للنصوص العربية

---

[1] المعجم الجامع، باب العين، دراسة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية للطالب وليد فريد شحادة (جامعة النجاح الوطنية، 2003م)، ص687.

[2] انظر كلمة "التعايُن" في معجم الدوحة التاريخي.

تقتضي تفكيك دلالاتها في إطارها الزمني الأصلي، وفهم بنيتها الدلالية في سياقها التاريخي الذي نشأت فيه. كما أن مُخرِّج هذا المعنى لم يلتفت إلى أن الأصل الشرعي للكلمة مأخوذ من الحديث النبوي الشريف الوارد في قوله (ﷺ): "تبايعتم بالعِينة"، وهو نصٌّ منزهٌ بتنزيه النبي محمد (ﷺ) في تبليغ الرسالة الإلهية؛ إذ هو مبلغٌ عن الوحي لا متكلّمٌ بالهوى، كما قال الله تعالى: ﴿وما ينطلق عن الهوى (3) إن هو إلا وحي يوحى (4)﴾ {النجم: 3–4}.

والحال أن "العِينة" في الاصطلاح الشرعي ليست مجرد توصيف لغوي محايد، بل هي وصف لفعل محرّم مقصود، يُعدّ ذنباً أو كبيرة من الكبائر في سياق معاملات البيع، لما ينطوي عليه من تحايل ربوي قائم على التأجيل وزيادة الفضل. ومن ثمّ يثور التساؤل عن الأساس الذي اعتمده القائمون على المعجم في نقل دلالة هذا الذنب الشرعي الناشئ عن (عملية التأجيل وزيادة العوض) إلى معنى لغوي مجرد من قبيل: "التوافق على عينه، وهي نفسه وذاته" [1]، وهو معنى لا ينسجم مع الحمولة الاصطلاحية والشرعية المستقرة للمصطلح. لذلك نلاحظ أنهم جرّدوا مصطلح "التعاين" من دلالته المقاصدية الأصيلة، وحاولوا حصره في معنى واحد هو مجرّد "التوافق على عين الشيء"، مع أن "التعاين" لا يقتضي بالضرورة حصول التوافق، ولا يستلزمه منطوقاً ولا مفهوماً؛ وبناءً على هذا التقييد غير المسوَّغ، وقعوا في ثلاث مخالفات:

---

[1] المصدر السابق نفسه.

المخالفة الأولى: شرحوا كلمة "التعاين" لغوياً وليس فقهياً، -علماً بأن للغة فقه، واللغة العربية هي روح الشريعة- وأُخرج شرحهم عن المقصد أو الدلالة الأصلية التي وضعت لأجلها الكلمة، بما يشمل عملية "بيع العينة" بكافة تفاصيلها، وليس فقط الإشارة إلى جزء من المعنى، وهو "التوافق على عين الشيء" كما جاء في معجم الدوحة. علماً بأن هذا الجزء من المعنى لكلمة "التعاين" هو وهم متخيل عن النازلة المفترضة لـ "بيع العينة"، ويدل على عدم التفريق بين أصل دلالة الكلمة من جهة، وتداول الكلمة ومقصود المتكلم، ومن المعلوم عند علماء اللسانيات أن ثمة فرق بين الدلالة والتداول. وبناءً عليه، فإن تعريف "التعايُن" بـ "التوافق على شيء" يُعدّ افتراضاً لدلالة غير دقيقة مستنبطة من السياق، ولا يمثّل فهماً صحيحاً للعِلّة كذلك.

المخالفة الثانية: كلمة "التعايُن" هي تعريف فقهي مقاصدي صدر عن الحكيم الترمذي (وهو عالم بالحديث وأصول الدين) الذي بدوره نقل معنى "العينة" تحريراً أو تعليلاً أو شرحاً أو توضيحاً للنص الشرعي الأصلي وهو "بيع العينة" أو "تبايعتم بالعينة" كما جاء على لسان رسول الله محمد (ﷺ) في الحديث الشريف، وإن تحرير أو معالجة مقاصد الفقهاء هي مسألة من اختصاص الفقهاء وليس اللغويين، إلا إذا كان اللغوي فقيهاً.

المخالفة الثالثة: أنهم اختاروا أو انتزعوا الجزء من الكل، بحيث شرحوا "المعنى نقلاً عن مقصد، نقلاً عن جزء، نقلاً عن كل، نقلاً عن حديث" كما سنوضح ونفصل ذلك بالترتيب:

فالمعنى المذكور في معجم الدوحة "التوافق على عينه، وهي نفسُه وذاته"، نقلاً عن مقصد الحكيم الترمذي في ذكره كلمة "التعاين"، نقلاً عن جزء، وهو كلمة "العينة"، نقلاً عن كُل، وهو مصطلح "بيع العينة"، نقلاً عن حديث شريف وهو: حدثنا يحيى بن عبد الملك بن أبي غُنية، أخبرنا أبو جناب، عن شهر بن حوشب عن ابن عمر، عن النبي (ﷺ) قال: "إذا تبايعتم بالعِينةِ وأخذتم أذنابَ البقرِ ورضيتم بالزرعِ وتركتم الجهادَ سلط اللهُ عليكم ذُلًّا لا ينزعُه شيءٌ حتى ترجعوا إلى دينِكم" [1]، مع العلم أن "معجم الدوحة التاريخي" ذكر معنى "العِينة" فقهياً مع نقل الحديث الشريف في موضع آخر من المعجم [2]، دون إشارة أو ربط لغوي بمفردة "التعايُن"، والتي يُفترض أنها ناشئة عنه في الأصل. وفي موضع ثالث من المعجم ذُكر معنى كلمة "تَعَايَنَ" (بفتح الياء): وقيل معناها: تَعَامَلَ بِالعِينَةِ [3]، فلماذا فُسِّرت كلمة "تَعَايَنَ" هنا باعتبارها معاملة (وهو دليل على وجود تعاون بين طرفين)، ثم ألحقت بكلمة "العِينة" وهو صحيح، لأن كلمة "تعايَن" وردت في شرح مسألة فقهية لابن رشد [4]، بينما في موضع تعريف

---

[1] أخرجه أبو داود (3462)، والبزار (5887)، والطبراني في (مسند الشاميين) (2417). **انظر أيضاً:** أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج4، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص400.

[2] انظر كلمة "العِينة" في معجم الدوحة التاريخي.

[3] انظر كلمة "تعايَن" في معجم الدوحة التاريخي.

[4] البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة: ابن رشد الجدّ (ت، 520هـ)، تحقيق: محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج9، ط2، (1408هـ / 1988م)، ص99.

كلمة "التعايُن" المشار إليها في مقصد الحكيم الترمذي في "معجم الدوحة"، لم يُنسب أو يُفسّر "التعايُن" أنه ناشئ عن عملية العِينة بل فُسر "التعايُن" بـ "التوافق على عين الشيء" علماً بأن النص الأصلي للحكيم الترمذي –الذي عدنا إليه في كتابه "المنهيات"– لا يشير إلى أن معرفة كل طرف ما عليه يبطل الربا في "بيع العينة". ولذلك كان الأجدر أن يكون تعريف كلمة "التعايُن" الوارد في نص الحكيم الترمذي أنه "تصافُق (وليس توافق) مشروع أو غير مشروع بين طرفين أو أكثر"، ويمكن الزيادة عليه بالقول "بالنظر إلى النسيئة (التأجيل) بدرجة أولى، والفضل في زيادة المال بدرجة ثانية".

ولذلك نرى أن "بيع العينة" داخل في معنى "التعايُن" الذي يعتبر أشمل من جهة "التقدير" أو "المعاملة" أو "المعاينة" أو "المعاونة"، وليس من جهة الإشارة إلى شيء بعينه كما جاء في "معجم الدوحة"، لاسيما إذا لم يكن على هذا الشيء توافق لأسباب داخلة فيه أو خارجة عنه كما في حال "بيع العينة".

إذن كلمة "التعاين" لا تفرض قسراً معنى "التوافق" على روح الكلمة في حد ذاتها بشكل منفرد، ولكنها تفرض معنيان منسجمان وهما "المعاينة والمعاونة" في النظر إلى الأشياء أو الأمور بغرض تقييمها أو تقديرها أو غير ذلك، وأما التوافق فهو مرحلة لاحقة تتعلق بالفصل في النظر إلى الأمور، ونص الحكيم الترمذي ليس فيه جزم أو فصل يتعلق ببيع العينة.

وهنا يلعب السياق دوراً هاماً في فهم مقاصد الكلمات، دون الاكتفاء فقط بتحديد معنى الكلمة لذاتها، بل أيضاً معناها نسبة إلى غيرها في وقت تأسيسها أو تطوير وتشعب معانيها في سياقات مختلفة، سواء كانت أدبية بلاغية أو شرعية أو لغوية.. إلخ، فبيع العينة في الحديث الشريف دال على سوء تصرف أو تقدير عند (المعاينة والتعاون) في حال البيع، وهذا مقصد الكلمة الحقيقي الذي عُرفت لأجله الكلمة، لأنه لا يوجد كلمة في التاريخ لها دلالة لذاتها من دون معنى مصحوب خلق أو أنتج معها. والذي يقول بوجود كلمات لها دلالة لذاتها من دون معنى فهو عدمي عبثي، أي أنه ينكر وجود معنى أو قيمة جوهرية لفكرة الكلمة أو طريق لمعرفتها أو إنتاج دلالتها في الصوت البشري بين الناس، وليس في الطبيعة (إلا ما ندر أو استحال أو بدرجة ثانية) لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ {البقرة: 31}، والعلم بالاسم هو علم أو معرفة بمعناه أو ما يشير إليه أو يدل عليه، لأن علم الدلالة أو علم التداولية هو الأصل في فهم معاني الكلمات ومقاصدها.

ولذلك نسجل ملاحظة أخرى دقيقة على "معجم الدوحة التاريخي" الذي نقل معنى "التعاين" المذكور على نحو أدبي متعلق بالرواية، جاء فيه معنى "تَعَايُنُ المريض: أي تعريضُ نَفْسِهِ للفحص والكشف الطبي" [1]، في حين أن المعنى الحقيقي للتعاين هو "رؤية الطبيب بهدف الفحص والكشف الطبي". لأن رواية حنان الشيخ ذكرت جملة

[1] انظر كلمة " تَعَايُن" في "معجم الدوحة التاريخي".

"تسجيل اسمه بالمستوصف" وهو مكان وجود الأطباء، فوجب أن يكون "التعاين" متعلق بالعين؛ وهي رؤية الطبيب، والمعاينة؛ وهي كشف الطبيب عن المريض، إذ من غير الممكن أن يفحص المريض نفسه أو يُبنى فحصه إلى مجهول طالما أن المكان معروف وهو المستوصف، وحتى إذا لم يكن المكان معروفاً فإن ذات وجوهر كلمة "التعاين" يلزم عند اختبار تداولها "المعاينة" و "المعاونة"، وكلاهما ممكن في ذاته أو مع غيره، ولا يجوز اقتصار "التعاين" على الذات فقط، لأن كلمة "التعاين" مشتقة أولاً: من جذر كلمتي "العين والمعاينة" وهي "ع ي ن" (للنظر وليس الفحص بالضرورة لأن الفحص مسألة إجرائية من درجة ثانية أقرب وأدق من المعاينة التي غالباً ما تكون عن بُعد)، ومشتقة ثانياً: من جذر كلمة "التعاون أو العون" وهي "ع و ن" (للمساعدة بحسب السياق) معاً. فليس دقيقاً أن يكون المعنى "تعريض نفسه للفحص والكشف الطبي".

6.1 من العِينة إلى التعايُن: سياق تاريخي

وردت كلمة "تعايُن" في تفسير الحكيم الترمذي (ت 320 هـ/ 932م)، للحديث الشريف في حين أن الكلمة الأصلية التي اشتقت منها كلمة "التعايُن" وردت في الحديث الشريف سنة (11 هـ/ 632م)، كما ذُكر في معجم الدوحة، أي أن هناك فرق ما يزيد على ثلاثة قرون هجرية بين اشتقاق كلمة "التعايُن" من كلمة "العِينة".

بوجهٍ عام، تمحور السؤالُ التحقيقي الذي انطلقنا منه حول الآلية التي اعتمدها القائمون على معجم الدوحة التاريخي للغة العربية في تحديد تاريخ حديث "بيع العينة" بسنة (11هـ / 632مَ). وعليه، فإن الإشكال المنهجي يمكن صياغته على النحو الآتي:

ما الأساس العلمي والتاريخي الذي استند إليه معدّو المعجم في إرجاع ورود هذا الحديث إلى سنة وفاة النبي (ﷺ) وهو (11 هـ / 632م)؟ وهل اعتمدوا في ذلك على توثيقٍ إسناديٍّ صريح، أم على قرائن تاريخية وسياقية مستفادة من كتب السنة والتراجم؟

وللإجابة عن هذا السؤال، يمكن تتبّع المسار المنهجي الذي يُحتمل أن المعجم قد سلكه في تأريخ النص، وذلك من خلال دراسة أسانيد الحديث، وتراجم رواته، وتحديد طبقاتهم، وربط ذلك بسياق الأحداث التاريخية التي ورد فيها النص، ثم مقارنة هذه المعطيات للوصول إلى نتيجة حول تاريخ مصطلح "العينة":

أولاً: بحسب الدليل المعياري لمعجم الدوحة التاريخي للغة العربية فيما يتصل بـ "ضوابط تحرير التاريخ واسم المستعمِل"، ورد في بيان الضابط العلمي ما نصّه:

"يُؤرَّخ لسنة استعمال الوحدة المعجمية بحسب تاريخ قول النص أو تاريخ تأليف الكتاب أو سنة وفاة المستعمِل أو سنة وفاة مؤلف الكتاب الذي ورد فيه الشاهد. كما يُؤرَّخ للنصوص المعزوة إلى قائلين سابقين بتاريخ تأليف الكتاب الذي وردت فيه، أو بتاريخ وفاة مؤلفه".

كما جاء في بيان الضابط المنهجي ما نصّه:

"إذا تعذّر التأريخ لزمن استعمال الوحدة المعجمية الواردة في الحديث النبوي، يُعتمد تاريخ وفاة الرسول (ﷺ)، وهو سنة 11 هـ".

وبالنظر في التطبيق العملي لهذا المنهج في معجم الدوحة التاريخي، يُلاحظ أن القائمين عليه قد تجاوزوا الضابط العلمي، واعتمدوا مباشرةً الضابط المنهجي في تأريخ لفظة "العِينة" الواردة في حديث "بيع العِينة"، فجعلوا تاريخ استعمالها هو سنة (11 هـ)، وهي سنة وفاة الرسول محمد (ﷺ). غير أن التأريخ الزمني لمفردة "العِينة" في هذا الحديث النبوي لم يكن —في حقيقة الأمر— متعذّراً تعذّراً منهجيَّاً يبرّر العدول عن الضابط العلمي إلى الضابط المنهجي؛ بل كان ممكناً من حيث الأصل، غير أنه يتطلّب تحقيقاً تاريخياً وتحليلاً نقدياً معمّقاً، ينطويان على مشقّة علمية كبيرة، وبذل وقت طويل في تتبّع الأسانيد وطبقات الرواة ومصادر التدوين الأولى، وصولاً إلى تحديد الإطار الزمني الأقرب لاستعمال هذه المفردة في سياقها الحديثي.

وعليه، فإن اعتماد تاريخ (11 هـ) بوصفه زمن استعمال لفظة "العِينة" في الحديث، دون استنفاد مقتضيات الضابط العلمي المنصوص عليه في الدليل المعياري، يُعدّ تجاوزاً للمنهج المعلن، واختزالاً لإجراءات البحث التاريخي التي كان من الممكن أن تفضي إلى نتيجة أكثر دقة وانضباطاً.

ثانياً: غالباً ما يتعذّر في الأصل الجزم بتاريخٍ محدَّدٍ لصدور نصوص الأحاديث النبوية، وإنما يُتوصل إلى ذلك بطريق التقريب والاستنباط المبنيَّين على القرائن التاريخية والسياقية. وليس في منهج المحدثين ما

يثبت أن لأي حديثٍ نبويٍّ شهر أو سنةً معيَّنةً مضبوطةً لروايته يمكن القطع بها إلا إذا ارتبط الحديث الشريف بواقعة مشهورة أو غزوة أو قصة تاريخية أو رواية يذكر فيها تواقيت محددة، وبالتالي فإن دعوى التحديد الزمني الدقيق لصدور الحديث —من غير تحقيقٍ علميٍّ قائمٍ على شواهد تاريخية وأدلة نقدية معتبرة— تُعدّ دعوى متكلَّفة، بل نادرة الوقوع إن لم تكن متعذّرة في الجملة. وعليه، فإن التأريخ المتداول للأحاديث النبوية يرتبط في الغالب بأحد الأمور الآتية:

1. تاريخ قول الحديث بالنظر إلى شواهد زمنية من داخله أو خارجه.
2. أو تاريخ ولادة أو وفاة الراوي الأول، وإذا تعذر يُنظر إلى بقية الرواة المتسلسلين في الحديث الشريف مع تقدير عمر الرجل بالنظر إلى حديث النبي (ﷺ) "أعمارُ أمتي ما بين الستينَ إلى السبعينَ وأقلُّهم مَنْ يَجُوزُ ذلك" [1].

أما الاكتفاء بذكر تاريخ تأليف المصنَّف الذي ورد فيه الحديث الشريف أو الكلمة، أو الاكتفاء بذكر تاريخ ولادة مؤلف ذلك المصنَّف أو وفاته وسنة تصنيفه للكتاب، فإن هذه إجراءات يسيرة من الناحية التوثيقية، وغالباً لا تكون متصلة اتصالاً مباشراً بزمن نشأة المفردة نفسها، ولا بقائلها الأول أو بمستعملها المؤسِّس، وإنما تتعلق بمرحلة تدوينها أو نقلها في المصنفات اللاحقة، وهذا يعني الركود أو الاكتفاء بالجمع والنقل، وهذه مسألة تقليدية إلى حد بعيد. وهذا فارق منهجي جوهري

[1] أخرجه الترمذي (3550)، وابن ماجه (4236).

ينبغي مراعاته عند الاشتغال بصناعة معجم تاريخي، إذ إن المقصود فيه ليس مجرد توثيق زمن التدوين، بل تحرّي زمن الاستعمال الأول أو الأسبق الممكن للمفردة في سياقها اللغوي والتاريخي، وتحرّي مقصدها وسياقها، وهذا ما تجاوزه القائمون على معجم الدوحة خاصة في الأحاديث النبوية الشريفة، لأسباب غير معلومة، ومثال ذلك مفردة "البيّنة" في الحديث النبوي الشريف: "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه" ذكر تاريخ وفاة النبي (ﷺ) (ن 11 هـ – 632 هـ) في المعجم، وتكرر ذلك مع كثير من المفردات الدينية.

لذلك، فإن الاعتماد على تواريخ المؤلفين والمصنفات –كما هو مذكور في دليل معجم الدوحة المعياري– وحدها لا يحقق الغاية العلمية المنشودة من التأريخ المعجمي، ما لم يُقترن بتحقيق نقدي يرصد تطوّر الاستعمال اللغوي للمفردة عبر العصور، ويحدّد إطارها الزمني على أساس الشواهد الموثوقة وسياقاتها التاريخية.

ثالثاً: انطلاقاً مما تقدّم، كان من الممكن الوصول إلى تأريخٍ تقريبيٍّ تقديريٍّ لحديث "بيع العِينة" يقوم على أسس علمية منضبطة، لا على تقديرٍ فضفاضٍ غير محكَّم، وذلك بالاعتماد على دراسة طبقات رواته، وتحليل السياق التاريخي والأحداث المحيطة بورود الحديث الشريف وتداوله، بدل الاقتصار على اعتماد سنة وفاة النبي محمد (ﷺ) وحدها بوصفها مرجعاً زمنياً نهائياً لتأريخ النص. وعليه، فإن المنهج التاريخي النقدي في دراسة الحديث يقتضي الجمع بين المعطيات الإسنادية والقرائن التاريخية والسياقية، بما يتيح بناء إطارٍ زمنيٍّ أقرب إلى الواقع

التاريخي لاستعمال ألفاظ الحديث ومفرداته، وبدرجة أعلى من الدقة والضبط المنهجي.

وفي هذا السياق، فإن الراوي قبل الأخير الذي وقع في سلسلة رواة هذا الحديث هو يحيى بن أبي حَيَّة الكلبي، وقد ثبت تاريخ وفاته في كتاب تهذيب الكمال للحافظ المِزّي، حيث قال: "قال أبو نعيم، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو سليمان ابن زبر: مات سنة خمسين ومائة" [1]. وبناءً على ذلك، فإن سنة (150 هـ) تمثّل حداً زمنياً أعلى يمكن أن يُستأنس به في تاريخ تداول هذا الحديث روايةً، دون أن يدلّ ذلك بحالٍ على زمن صدوره النبويّ أو تاريخ نطقه الشريف على وجه التحديد. وكذا جاء في "الكامل في ضعفاء الرجال" للحافظ الجرجاني، ما "روي عن الجنيدي نقلاً عن البخاري أن الكلبي مات سنة مائة وخمسين" [2]. وأما الراوي الثاني للحديث عن النبي محمد (ﷺ) بعد ابن عمر، فهو شهر بن حوشب، وقد صنفه ابن سعد الزهري (ت 230 هـ) في "الطبقات الكبرى" ضمن الطبقة الثانية من التابعين بالشام، –أي أنه لم ير النبي محمد (ﷺ)–، وقال الزهري "أخبرنا محمد بن عمر قال: مات شهر بن حوشب سنة اثنتي عشرة ومائة، وكان ضعيفاً في الحديث". وفي رواية أخرى "أخبرنا أبو عبد الله

---

[1] الحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج31، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م)، ص289-290.

[2] الإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، ج9، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص50.

الشامي قال: قلت لعبد الحميد بن بهرام: متى مات شهر ابن حوشب؟ قال: سنة ثمان وتسعين" [1]. أما ابن عمر، الراوي الأول للحديث نقلاً عن النبي محمد (ﷺ)، فقد ذكر ابن عساكر أنه توفي سنة (73 هـ) مستنداً إلى ثمانية عشر رواية لرواة مختلفين [2]. في حين ذكر ابن عساكر سبع روايات مختلفة أن ابن عمر توفى سنة (74 هـ)، وفي "سير أعلام النبلاء" رواية عن ابنه سالم بن عبد الله أنه توفي سنة (74 هـ) وكان يوم مات ابن أربع وثمانين سنة [3]، وفي رواية أخرى أنه مات وهو ابن (87) عام [4]. وأما الإمام أحمد بن حنبل –الذي نقل حديث "بيع العِينة" في مسنده– فقد ولد نفسه سنة (164هـ/ 780م)

---

[1] محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج8، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، ص452.

[2] الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المعروف بـ "ابن عساكر"، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، ج31، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ص197-204. **انظر أيضاً:** محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج4، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، ص175.

[3] الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ومأمون صاغرجي، ج3، ط11، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م)، ص231. انظر أيضاً: محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج4، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، ص174-175.

[4] الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المعروف بـ "ابن عساكر"، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، ج31، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ص198.

وتوفى سنة (241هـ / 855م) [1]. وبالنظر إلى التواريخ الثلاثة المعلومة لولادة ووفاة كلٍّ من يحيى الكلبي —وهو قبل الأخير في سلسلة رواة هذا الحديث—، وشهر بن حوشب –وهو الثاني في سلسلة الرواة بعد ابن عمر–، وعبد الله بن عمر بن الخطاب –وهو أول راوي للحديث عن النبي محمد (ﷺ)، والإمام أحمد بن حنبل —بوصفه من أبرز من دوَّن الحديث في مصنَّفاته— يتبيّن أن الإطار الزمني الأرجح لرواية وتداول حديث "بيع العِينة" يقع ما بين بداية القرن الأول الهجري، ومنتصف القرن الثاني الهجري.

وإذا افترضنا —على سبيل التقريب المنهجي— أن يحيى الكلبي وشهر بن حوشب عاشا سبعين عاماً، وهو متوسط أعمار الرجال كما ورد في الحديث الشريف، وأنهما نقلا رواية الحديث وهما في حدود العشرين من عمرهما، فإن مقتضى هذا التقدير أن تكون رواية يحيى الكلبي قد وقعت في حدود سنة (100 هـ) تقريباً، ورواية شهر بن حوشب وقعت في حدود سنة (78 هـ). وإذا أُخذ بأرجح الروايات التي تقرّر أن وفاة عبد الله بن عمر (رضي الله عنه) كانت سنة (73 هـ)، مع الاستناد إلى ما أورده ابن سعد في "الطبقات الكبرى" من روايته عن ابن عمر أنه قال:

"إن رسول الله (ﷺ) لم يُجزني للقتال يوم أُحد وأنا ابن أربع عشرة سنة، فلما كان يوم الخندق أجازني، وكان عمري يومئذ خمس عشرة سنة"

[1] الحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج1، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م)، ص437-470.

[1]، فإن مقتضى ذلك —وفق الحساب الزمني المتعارف عليه— أن تكون ولادته في حدود سنة (10 قبل الهجرة) تقريباً. وبناءً على هذا التقدير، وإذا ثبتت وفاته سنة (73 هـ)، فإن عمره عند الوفاة يكون قد بلغ نحو ثلاثٍ وثمانين سنة.

وإذا افترضنا —على سبيل التقريب المنهجي لا القطع التاريخي— أن ابن عمر (رضي الله عنه) روى حديث "بيع العِينة" وهو في نحو العشرين من عمره، فإن زمن روايته يكون في حدود سنة (10 هـ)، أي بعد نحو خمس سنوات من مشاركته في غزوة الخندق. وهذا تقديرٌ في حدّه الأدنى، إذ لا يمتنع —بل هو محتمل— أن يكون قد روى الحديث بعد تجاوزه سن العشرين.

ويُستفاد من مجموع ذلك أن الفارق الزمني بين تاريخ رواية ابن عمر في مطلع القرن الهجري الأول، وبين زمن تدوين الإمام أحمد بن حنبل لحديثه في المسند —والذي يرجّح المحققون أنه كان في حدود سنتي (227 هـ – 228 هـ)— [2] يتجاوز قرنين من الزمن، وهو فارقٌ زمنيٌّ كبير لا يجوز إغفاله أو تجاوزه في أي تحقيق تاريخي أو دراسة نقدية

---

[1] محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج4، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، ص133. **انظر أيضاً:** الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المعروف بـ"ابن عساكر"، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، ج19، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ص263-264.

[2] الإمام أحمد ابن حنبل (ت، 241 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ط1، (1416هـ/ 1995م-1421هـ/ 2001م)، ص45.

لأسانيد الحديث وتاريخه التداولي. ومع ذلك، فإن التأريخ الذي أثبته معجم الدوحة التاريخي لمفردة "العِينة" أو لما يُعرف بـ "حديث العِينة" في سنة (11 هـ/ 632 م) —وهو تاريخ وفاة الرسول محمد (ﷺ)— لا يقوم على صلةٍ تاريخيةٍ مباشرة بزمن ولادة أو وفاة رواة الحديث كـ (يحيى الكلبي أو شهر بن حوشب)، ولا بتاريخ ولادة أو وفاة مؤلِّف المسند الإمام أحمد بن حنبل، ولا بزمن تدوين الحديث أو تدوين المصنَّف الذي ورد فيه. وبناءً عليه، يتبيّن أن القائمين على المعجم لم يُطبِّقوا الضابط العلمي المقرَّر في الدليل المعياري، ولم يلتزموا به التزاماً منهجياً، وإنما عدلوا عنه إلى الضابط المنهجي بدعوى تعذّر التأريخ الدقيق لزمن استعمال الوحدة المعجمية، أو العجز عن الوصول إلى دليل تاريخي مباشر، وهو ما يُفهم منه —ضمناً— قصورٌ في الإحاطة بالمعطيات التاريخية الإسلامية المتصلة بهذا الحديث الشريف. غير أن اعتماد سنة (11 هـ) بوصفها زمناً لاستعمال مفردة "العِينة" أو للحديث الذي وردت فيه يثير إشكالاً منهجياً في ذاته؛ إذ توجد دلائل تاريخية وشرعية ظاهرة تُضعف الربط المباشر بين هذا التاريخ وبين المفردة أو الحديث المذكور، وذلك على النحو الآتي:

الدليل الأول: إن وفاة الرسول (ﷺ) وقعت في أوائل سنة (11 هـ)، وتحديداً في شهر ربيع الأول، أي في الشهر الثالث من السنة الهجرية. ويترتّب على اعتماد هذا التاريخ —وفق منهج معجم الدوحة— افتراضٌ مؤدّاه أن النبي (ﷺ) لم يتلفّظ بحديث "العِينة" إلا خلال الأشهر الثلاثة الأخيرة من حياته، وهو افتراضٌ غير قائم على دليل تاريخيٍّ قطعي

من السنة النبوية، ولا تسنده رواية صحيحة تُقيّد زمن ورود الحديث بهذا الإطار الزمني الضيّق.

الدليل الثاني: إن السور الأربع التي وردت فيها آيات الربا، وهي: (البقرة، وآل عمران، والنساء) كلّها سورٌ مدنية، كما نصّ على ذلك الماوردي، ونقله عنه الزركشي في "البرهان في علوم القرآن" [1]، باستثناء سورة الروم فهي مكية [2]. كما أن أواخر آيات الربا في سورة البقرة تُعدّ من أواخر ما نزل منها، حيث قال ابن لهيعة: حدثني عطاء بن دينار، عن سعيد بن جبير، قال: آخر ما نزل من القرآن كله ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وعاش النبي (ﷺ) بعد نزول هذه الآية تسع ليال، ثم مات

[1] الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، ص132-133. **انظر أيضا:** محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م)، ص388.

[2] أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، ط1، ج2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1991م)، ص574. **انظر أيضاً:** علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، ج3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، ص386. **انظر أيضاً:** ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000م)، ج21، ص44. **انظر أيضاً:** مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، ج1، (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1992م)، ص365.

يوم الإثنين، لليلتين خلتا من ربيع الأول كما رواه ابن أبي حاتم [1]، وهناك رواية أخرى عن ابن عباس [2]، غير أنّ ذلك لا يعني أن جميع آيات الربا الواردة في القرآن قد نزلت في الأشهر الثلاثة الأولى من سنة (11 هـ)، وهي الأشهر الأخيرة من حياة النبي (ﷺ). ثم إن نزول بعض آيات الربا في أواخر العهد النبوي، وما ورد في تفسيرها، لا يقتضي بالضرورة صلةً مباشرة بين زمن نزولها وبين الحديث النبوي المتعلّق بـ "بيع العِينة"، الذي يُفترض أن له سياقاً أو واقعة أو ظرفاً قيل فيه. ويؤكّد هذا المعنى ما ورد من الآثار الدالّة على أن النبي (ﷺ) لم يبيّن تفصيل أحكام آخر ما نزل من آيات الربا، فقد روى ابن مردويه من طريق هياج بن بسطام، عن داود بن أبي هند، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال:

"خطبنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: إني لعلي أنهاكم عن أشياء تصلح لكم وآمركم بأشياء لا تصلح لكم، وإن من آخر القرآن

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ص720. **انظر أيضاً:** أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الله أحمد بن علي الغامدي، ج2، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1439 هـ)، تفسير القرآن العظيم، ص703.

[2] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ص721.

آية الربا، وإنه قد مات رسول الله (ﷺ) ولم يبيّنها لنا، فدعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم" [1].

وعليه، فإن ربط مفردة "العِينة" أو الحديث الوارد فيها بتاريخ وفاة الرسول (ﷺ) سنة (11 هـ) ربطٌ لا يستقيم تاريخياً ولا منهجياً، ولا ينهض عليه دليلٌ نصّيٌّ أو سياقيٌّ معتبر، ويُعدّ اختزالاً لإجراءات التحقيق التاريخي التي يقتضيها الاشتغال العلمي بصناعة المعاجم التاريخية.

الدليل الثالث: ذكر ابن أبي حاتم الرازي (ت 327 هـ) في تفسيره قال: قُرئ على محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني جرير بن حازم، عن أبي إسحاق الهمداني، عن أم يونس —وهي العالية بنت أيفع— عن عائشة زوج النبي (ﷺ) أن أمَّ محبّة، أمَّ ولدٍ لزيد بن أرقم، قالت لها: يا أمَّ المؤمنين، أتعرفين زيد بن أرقم؟ قالت: نعم. قالت: إني بعته عبداً إلى العطاء بثمانمائة، فاحتاج إلى ثمنه، فاشتريته قبل محلِّ الأجل بستمائة. فقالت عائشة رضي الله عنها: بئس ما شريتِ! وبئس ما اشتريتِ! أبلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله (ﷺ) إن لم يتب. قالت أم محبة: فقلت: أرأيتِ

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ص711.

إن تركتُ المائتين وأخذتُ الستمائة؟ قالت: نعم. ثم تلت: ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ {البقرة: 275} [1].

ويُستفاد من هذا الأثر المشهور جملةُ مسائل علمية وتاريخية مهمّة، من أبرزها ما يأتي:

الأولى: إن الآية التي استشهدت بها عائشة (رضي الله عنها) واردة في سياق الحديث عن الربا، وقد جاء في وسطها قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ {البقرة: 275}، وهي الآية الوحيدة في القرآن الكريم التي قرنت صراحةً بين مفهومي "البيع" و "الربا" في سياق واحد. ويؤيّد ارتباطها بمسألة "بيع العِينة" ما ذكره الإمام الطبري (ت 310 هـ) في تفسيره، إذ قال في بيان معنى الزيادتين: "ليست الزيادتان اللتان إحداهما من وجه البيع، والأخرى من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل سواء؛ وذلك أني حرّمت إحدى الزيادتين، وهي التي من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل" [2].

---

[1] أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الله أحمد بن علي الغامدي، ج2، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1439 هـ)، تفسير القرآن العظيم، ص688. **انظر أيضاً:** عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ص710.

[2] تفسير الطبري من جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف، وعصام فارس الحرستاني، ج2، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م)، ص172.

وذكر ذلك أيضاً أبي حاتم الرازي (ت 327هـ) [1]، وابن كثير (ت 774 هـ). وفي نظرنا يدلّ هذا الأثر على أن مسألة "بيع العِينة" كانت معروفة ومتداولة في العهد المدني، وأنها أثارت نقاشاً فقهياً مبكراً، بلغ حدّ التغليظ من أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) ويتطلب توبة زيد، وإن إبطال جهاده مع رسول الله (ﷺ) يعني وضع نيته موضع الشك، وقد ربطت موعظتها مباشرة بأحكام الربا الواردة في القرآن الكريم.

الثانية: قول ابن كثير في تفسيره "هذا الأثر هو دليل لمن حرم مسألة العِينة" [2].

الثالثة: إن زيد بن أرقم (رضي الله عنه) —الوارد ذكره في هذا الأثر— قد تُوفّي سنة (68 هـ)، كما نصّ على ذلك ابن سعد الزهري (ت

[1] أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الله أحمد بن علي الغامدي، ج2، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1439 هـ)، ص687.

[2] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ص710.

230هـ) [1]، وابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) [2]، وجمال الدين المزي (ت 742هـ) [3]، وشمس الدين الذهبي (ت 748هـ) [4]. وقد جاء في "طبقات ابن سعد" و "أسد الغابة لابن الأثير الجزري" أن زيد بن أرقم شهد مع النبي (ﷺ) غزوة بني المصطلق (المريسيع) [5]، وكانت

---

[1] محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج8، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، ص140. **انظر أيضاً:** الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المعروف بـ "ابن عساكر"، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، ج19، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ص274. **انظر أيضاً:** عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج2، تحقيق: محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص344.

[2] الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، ط1، (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2008م)، ص69.

[3] جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، ج10، ط2, (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م)، ص12.

[4] الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ومأمون صاغرجي، ج3، ط11، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م)، ص168.

[5] محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج8، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، ص140. **انظر أيضاً:** عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج2، تحقيق: محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص344. **انظر أيضاً:** الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المعروف بـ "ابن عساكر"، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، ج19، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ص263.

في سنة 6 هـ [1]. كما ذكر الإمام الذهبي أنه "شهد غزوة مؤتة" [2]، التي وقعت سنة 8 هـ [3]. غير أن روايات معتبرة أوردها ابن عساكر تفيد أن "النبي (ﷺ) استصغره يوم غزوة أُحد مع سبعة من الغلمان، فلم يُجز لهم القتال" [4]، وكانت غزوة أُحد في السنة 3 هـ، مما يدل على أن عمره حينئذٍ كان دون الخامسة عشرة. وهو ما يوافق ما ثبت في شأن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما)، إذ لم يُجزه النبي (ﷺ) للقتال يوم أُحد وهو ابن أربع عشرة سنة، فلما كان يوم الخندق أجازه وكان عمره خمس عشرة سنة [5]. وذكر ابن الأثير الجزري أن زيد بن أرقم (رضي الله عنه) "شهد مع رسول الله (ﷺ) سبع عشرة غزوة" [6]،

---

[1] أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، العروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص81.

[2] الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ومأمون صاغرجي، ج3، ط11، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م)، ص168.

[3] أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، العروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص112. **انظر أيضاً:** علي الصلابي، غزوات الرسول دروس وعبر وفوائد، ط1، (القاهرة: مؤسسة اقرآ، 2007م)، ص244.

[4] الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المعروف بـ "ابن عساكر"، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، ج19، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ص263-264.

[5] محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج4، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م)، ص133.

[6] عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج2، تحقيق: محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار

وهو ما يدلّ على مشاركته الفعلية في معظم الغزوات النبوية خلال السنوات السبع الممتدة بين غزوة أُحد سنة (3 هـ) ووفاة النبي (ﷺ) سنة (11 هـ)، وهي الفترة التي بلغ فيها عدد الغزوات الكبرى قرابة ثماني عشرة غزوة.

وبذلك يتبيّن أن زيد بن أرقم (رضي الله عنه) كان من صغار الصحابة سناً، غير أنه أدرك عدداً كبيراً من الوقائع النبوية، وكان حاضراً في البيئة المدنية التي نُوقشت فيها مسائل الربا والمعاملات المالية، ومنها مسألة "بيع العِينة" الواردة في هذا الأثر. فإذا ثبت أن زيد بن أرقم (رضي الله عنه) مُنع من المشاركة في غزوة أُحد لكونه دون الخامسة عشرة من عمره، ثم أُجيز له المشاركة في غزوة بني المصطلق سنة (6 هـ)، فإن ذلك يقتضي أن يكون عمره آنذاك في حدود الخامسة عشرة أو السادسة عشرة تقريباً. وبالنظر إلى أن الفاصل الزمني بين هذه الغزوة (بني المصطلق) ووفاة النبي (ﷺ) يقارب خمس سنوات، فإن مقتضى هذا التقدير أن يكون عمر زيد بن أرقم عند وفاة النبي (ﷺ) في حدود العشرين أو الحادية والعشرين سنة.

الكتب العلمية)، ص343. **انظر أيضاً:** أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، ط1، (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2019م)، ص105. **انظر أيضاً:** الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، ط1، (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2008م)، ص69.

وإذا رُبطت هذه المعطيات التاريخية جميعاً بالأثر الذي روته أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، وبإنكارها الشديد على العالية بنت أيفع (أم يونس) في مسألة "بيع العِينة" بقولها: "أبلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله (ﷺ) إن لم يتب"، فإن ذلك يدلّ دلالة واضحة على أن هذا الأثر وقع في أثناء فترة جهاد زيد بن أرقم مع النبي (ﷺ)، أي في المدة الواقعة بين سنتي (6 هـ) و (11هـ)، وهي المدة التي شهد فيها مشاركته الفعلية في الغزوات النبوية.

وبناءً على ذلك، يتبيّن أن اعتماد القائمين على معجم الدوحة التاريخي لسنة (11 هـ) —بوصفها تاريخاً لمنع استعمال مفردة "العِينة" في الحديث الشريف بدعوى تعذّر التأريخ الدقيق —اعتمادٌ غير سديد من الناحية المنهجية؛ لأن المنهج العلمي يقتضي أن يكون كل تأريخ مبرهناً عليه بقرائن عقلانية وتاريخية متماسكة، ولا تقوم عقلانية علمية على نسبة حديثٍ نبويٍّ إلى زمن الوفاة فحسب، مع إغفال سائر مراحل الدعوة النبوية التي امتدّت ثلاثاً وعشرين سنة، ولا سيما المرحلة المدنية التي نزلت فيها أحكام المعاملات المالية، ومنها الربا والبيع. وكان الأَوْلى —على أقل تقدير— أن يُنسب هذا الحديث إلى الحقبة المدنية، لا إلى زمن الوفاة تحديداً، خاصةً وأن القرآن الكريم لم يربط بين البيع والربا صراحةً إلا في موضع واحد، هو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ {البقرة: 275}، وهي الآية التي تُعدّ الأساس النصّي لمسألة "بيع العِينة".

ومن هنا تتجلّى الأهمية الكبرى للتاريخ وحوادثه في الكشف عن الأزمنة التقريبية لورود الأحاديث النبوية وآثار الصحابة والتابعين، وفي التثبّت من أحوال الرواة وتمييز الصادق منهم من الكاذب. وقد عبّر عن هذه القاعدة المنهجية الإمام سفيان الثوري بقوله: "لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ"، كما رُوي عن حفص بن غياث قوله: "إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه بالسنين"، أي: احسبوا عمره وعمر من كتب عنه [1]. وعموماً، فإن هذه المعطيات التي جرى تحقيقها وتحليلها تُبرز حقيقةً علميةً مهمّة، وهي أن تواريخ وفيات الأعلام في العصور الإسلامية —كما دوّنتها كتب التراجم والطبقات— تمثّل معياراً زمنياً صحيحاً معتمداً في التحقيق التاريخي، وهي تواريخ هجرية في أصلها، حتى وإن لم يُصرّح في بعض المواضع بلفظ "هجري" أو باختصاره. وتكتسب هذه التواريخ أهميتها عند محاولة تقدير أعمار الأعلام في ضوء القاعدة النبوية العامة التي ورد فيها قوله (ﷺ): "أعمار أمتي ما بين الستين إلى السبعين، وأقلهم من يجوز ذلك" [2]. غير أن تواريخ الوفاة المدونة في كتب التراجم لا تدلّ —في الغالب— على عمر الشخص عند وفاته إلا إذا نُصّ على ذلك صراحةً في المؤلفات، لكنها تدلّ دلالة قاطعة على موقعه الزمني ضمن التقويم الهجري، وهو ما يؤكّد أهمية نشأة هذا التقويم ودوره في تثبيت الوقائع

---

[1] برهان الدين الأبناسي، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، تحقيق: صلاح فتحي هلل، ج2، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد وشركة الرياض للنشر والتوزيع، 1998م)، ص713.

[2] أخرجه الترمذي (3550)، وابن ماجه (4236).

التاريخية وضبط الأزمنة وضمان سلامة التحقيق في السِّيَر والتراجم، وهي حقيقة منهجية قلّما نجد التنبيه عليها في مقدمات الكتب المحققة أو في مناهج التأليف في علم الرجال والتراجم.

رابعاً: ذكر ابن كثير أن سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ {البقرة: 278}، نزل في بني عمرو بن عمير من ثقيف، وبني المغيرة من بني مخزوم، كما ذكر زيد بن أسلم، وابن جريج، ومقاتل بن حيان، والسدى، وقد نقل ابن كثير هذه الرواية وقال "لما جاء الإسلام ودخلوا فيه، طلبت ثقيف أن تأخذه منهم، فتشاوروا، وقالت بن المغيرة: لا نؤدي الربا في الإسلام فكتب في ذلك عتاب بن أسيد نائب مكة إلى رسول الله (ﷺ)، فنزلت هذه الآية [1]. وفي رواية أخرى، ذكر ابن المنذر (ت 318 هـ) في تفسيره: "حدثنا أبو يحيى، قال: حدثنا إسحاق، قال: أخبرنا عمرو، عن أسباط، عن السدى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ {البقرة: 278} نزلت في العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة، كانا شريكين في الجاهلية يُسلفان في الربا إلى أناس من ثقيف، وهم بنو عمرو بن عُمير، فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا؛ فأنزل الله جل ثناؤه: "وذروا ما بقي من الربا" [2]. وذكر هذه

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ص716.

[2] أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تفسير القرآن، تحقيق: سعد بن محمد السعد، ط1، (المدينة المنورة، دار المآثر، 2002م)، ص59.

الرواية الثعلبي (ت 427 هـ) في تفسيره [1]. وتؤكّد هذه الآية أن تاريخ النزول يغاير سبب النزول، وأن كِلَيهمَا يختلفان عن مكان النزول؛ إذ لكلٍّ منها سياقه الزمني والموضوعي والجغرافي المستقل، ولا يصحّ الخلط بينها في التحقيق التفسيري أو التاريخي. ومن المعلوم أن ثقيف هي جزء من الطائف، يقال لها طائف ثقيف، والأخرى يقال لها الوهط [2]. "وأما بني المغيرة من بني مخزوم فكانوا في مكة، وكان هشام بن المغيرة قاضي أهل مكة كما تقول الروايات التاريخية" [3]. وعليه، فإن كِلتا القبيلتين —بني عمرو وبني المغيرة— كانتا مستقرتين في مكة لا في المدينة، في حين أن غالب آيات الربا نزلت في المدينة، الأمر الذي يدلّ على أن تحريم الربا قد تقرّر من حيث الأصل في العهد المكي، ثم جاءت الآيات المدنية مؤكِّدةً له ومفصِّلةً لأحكامه. ويؤيّد ذلك ما ثبت عن النبي (ﷺ) يوم فتح مكة إذ قال: "ألا إن كل ربا في

---

[1] أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: ناصر بن محمد المنيع، ج7، ط1، (جدة: دار التفسير، 2015م)، ص242.

[2] شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ج4، (بيروت: دار صادر، 1977م)، ص9. انظر أيضاً: عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، ط1، (دار هجر، 1997م)، ص198.

[3] الإمام أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط1، (2003م)، ص895-898.

الجاهلية موضوع تحت قدميّ هاتين، وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب" [1].

وإضافةً إلى ما سبق، ثمّة أدلّة أخرى كثيرة ومطوّلة لا يتّسع المقام لاستقصائها هنا، غير أنّ المقصود من هذا العرض هو بيان أن التاريخ الحقيقي لاستعمال مفردة "العِينة" في الحديث الشريف لا ينحصر في سنة (11 هـ) على نحوٍ حصريٍّ كما ذكر معجم الدوحة التاريخي؛ إذ إن طبيعة المعجم الذي يعرّف نفسه بوصفه "تاريخياً" تقتضي —من حيث جوهر تكوينه المنهجي— الالتزام الصارم بمبدأ التاريخية في التوثيق، لا الاكتفاء بجمع الشواهد من مصادرها الأقدم فالأحدث على نحوٍ وصفيٍّ تجميعيٍّ يُوهم بالتأريخ من غير تحقيقٍ تاريخيٍّ حقيقي. ذلك أن المعاجم اللغوية الجادّة، متى وُصفت بأنها تاريخية، ينبغي أن تنتقل من مجرّد الإخبار عن الوقائع اللغوية إلى التحقّق من هذا الإخبار ومساءلته تاريخياً، ولا سيّما عند تتبّع أخبار الألفاظ واستعمالاتها في سياقاتها الزمنية والاجتماعية. فالتاريخ —كما نبّه إلى ذلك سليمان الكافيجي (ت 879هـ)— لا يُبحث فيه عن الزمان وحده، بل عن أحواله وملابساته أيضاً [2]. ومن ثمّ، كان الأَوْلى —منهجياً— الإشارة إلى فترة زمنية تقريبية يُتوقَّع أن يكون الحديث

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ص709.

[2] محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط1 (القاهرة: دار ابن الجوزي، 1429 هـ)، ص51.

النبوي قد رُوي فيها، على سبيل التقدير لا القطع، كأن يُقال: بين سنتي (6 هـ) و (10 هـ)، وذلك بعد التحقّق من سياقات نزول آيات الربا وأسبابها وحوادثها. ومع ذلك، تظلّ هناك مسألة منهجية أخرى تحول دون القطع بتاريخٍ محدّدٍ لمفردة "العِينة"، وهي أن شهر بن حوشب ضعيف في الرواية، كما أن يحيى الكلبي ضعيف الحديث ومتَّهم بالتدليس عند جمهور المحدّثين والرواة وجامعي السنّة ومصنّفيها [1]. وهو ما يجعل أي تأريخٍ يُبنى على رواية مدلسٍ أو ضعيفٍ تاريخاً مختلاً في ذاته من حيث القيمة العلمية. وقد نصّ على ضعف يحيى الكلبي وتدليسه أصحاب كتب الجرح والتعديل، ومنهم ابن أبي حاتم الرازي في كتابه الجرح والتعديل [2]. وذكر ذلك الإمام أحمد ابن حنبل في حاشية مسنده [3]. وهذا كلّه ما انتهى إليه البحث في شأن مفردة واحدة فقط من مفردات معجم الدوحة التاريخي. وليس المقصود من هذا العرض توجيه الاتهام إلى القائمين على المعجم، فهو مشروع

[1] ضعفه ابن سعد، ويزيد بن هارون، والغلابي، وابن معين، وأبو داود عن أبي نُعيم، وعبد الله الدورقي، وابن نمير، وعثمان الدارمي، والعِجلي، وأبو زرعة، وابن خِراش، وإبراهيم الجُوزجاني، ويعقوب بن سفيان، والنسائي، وابن عمار، وآخرون. انظر الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي، تهذيب التهذيب، ج4، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2014م)، ص350-351.

[2] أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج9، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1953م)، ص138.

[3] الإمام أحمد ابن حنبل (ت، 241 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج9، ط1، (1416هـ/ 1995م-1421هـ/ 2001م)، ص51. (رقم الحديث: 5007).

علميٌّ قيّم في ظلّ ما تشهده الساحة العربية والإسلامية من تغريبةٍ معرفيةٍ ومنهجية، وإنما المقصود هو ممارسة البحث والتحرّي والتحقّق النقدي من المعلومات المتعلّقة بالاشتقاقات والجذور اللغوية لمفردة واحدة، في إطار ظاهرة لغوية نسعى إلى تأسيسها علمياً، وهي ظاهرة "**المتعاينات اللغوية**".

بالنظر فيما سبق، لا يُفهم (التعايُن) بوصفه مجرد حضور حسي مباشر، بل باعتباره آلية معرفية تضبط انتقال الدلالة من مستوى الواقع إلى مستوى التمثيل، كما أن "التعايُن" لا يفسر سياق الكلمة في النص، بل أيضاً علة النازلة في زمانها ومكانها. فالحقيقة لا تُنتَج إلا بقدر ما تُعايَن ضمن شروط إدراكها، بينما يتشكّل المجاز عندما يُعاد توجيه "التعاين" من الشيء ذاته إلى أثره أو صورته أو علاقته بما يجاوره. وبهذا المعنى، يغدو "التعاين" مبدأً ناظماً يحدد درجة اقتراب الخطاب من الحقيقة أو انزياحه نحو المجاز، لا على أساس الصدق والكذب، بل وفق كثافة الحضور ووضوح الأثر في الوعي. فكلما كان "التعاين" مباشراً ومحدداً، انحازت الدلالة إلى الحقيقة، وكلما توسطت المسافة أو تعددت زوايا النظر، انفتح المجال للمجاز بوصفه إعادة تنظيم للتعاين لا نفياً له. ومن هنا، لا تقوم الحقيقة والمجاز في تعارض ثنائي، بل في علاقة تنظيمية يحكمها "التعاين" باعتباره القاعدة الضمنية لضبط المعرفة والدلالة معاً.

وعلى الرغم من عدم ورود مصطلح "متعاينات" في مجمل المعاجم العربية التقليدية المذكورة التي بحثت فيها، وكذلك معجم الدوحة

التاريخي، لاسيما عند البحث في جذري "ع ي ن" و "ع و ن"، إلا أننا نعتبره مصطلحاً جامعاً بين "المعاينة" و "التعاون"، حيث إن **المعاينة:** تشير إلى الإدراك الحسي بمختلف أشكاله (بصري، سمعي، شمي، ذوقي، لمسي)، بصرف النظر عن حصر دلالة "المعاينة" في إشارة العين بمعنى النظر فقط، بل هي أوسع من ذلك. والتعين كما يقول الجرجاني: "هو ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يُشاركه فيه غيره" [1]. ويجد مصطلح "المعاينة" سنداً له في اللغة العربية، كما في "كتاب العين" للفراهيدي (ت 170 هـ) [2]: "رأيت الشيء عِياناً" أي معاينة [3]، وذَكر ذلك بعده ابن فارس (ت 395 هـ) في "معجم مقاييس اللغة". ومثله أيضاً في محيط المحيط للبستاني (ت 1300 هـ): "لقيه عياناً أي معاينة لم يشك في رؤيته إياه" [4]. وذكر في معجم الصحاح لأبي نصر إسماعيل الجوهري (ت 398 هـ): "عايَن الشيء" (بفتح الياء) عياناً، أي رآه بعينه" [5]، وهو ما ذُكر أيضاً في مختار

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004م)، ص56.

[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ص263.

[3] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، ص699.

[4] بطرس البستاني، محيط المحيط، (بيروت: مكتبة لبنان، 1977م)، ص648.

[5] لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، (القاهرة: دار الحديث، 2009م)، ص833.

الصحاح للرازي (ت 666 هـ) [1]، ومثله تماماً في المعجم الجامع [2]. وذكر ابن فارس أيضاً: "رأيتهم أدنى عائنة" أي قبل كل أحد، يريد قبل كل نفس ناظرة [3]. ويقال: عين الشيء: نفسه [4]. وجاء بعده ابن سيده (ت 458 هـ) ونقل ما ذكره ابن فارس وزاد عليه أن المعاينة: النظر بالعين [5]، ونقل عنهما ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ): فقال: المعاينة: أصلها الرؤية بالعين، يقال عاينه إذا وقعت عينُه عليه [6].

والمعاينة قد تدل على قوة بصرية فعلية حقيقية واقعة قديماً أو حديثاً كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ {الفيل: 1}. فحماية بيت الله الحرام يدل عليها "ألم تر كيف"، ونحن حالياً لم نر كيف، ولم نر أثر الكيف، ولكننا تصورنا كيف وأثر الكيف الماثل في القوة، فوقعت المعاينة للفعل وأثر الفعل. بالتالي فإن المعاينة

---

[1] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (بيروت: مكتبة لبنان، 1986م)، ص195.

[2] المعجم الجامع، باب العين "شرح معنى عاينه"، دراسة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية للطالب وليد فريد شحادة (جامعة النجاح الوطنية، 2003م)، ص687.

[3] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، ص699.

[4] المصدر نفسه، ص701.

[5] أبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي، المعروف بابن سيده، المخصص، ج1، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996م)، ص96.

[6] أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: علي بن محمد العمران ومحمد عُزير شمس ونبيل السندي ومحمد الإصلاحي، ج4، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2019م)، ص141.

بالنظر العقلي والقلبي هي أول وأهم وأسبق معاينة، وهنا نستحضر قول الأسدآبادي "حقيقة نظر القلب هو الفكر، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه" [1]، لكننا نرى أن الفكر الراشد في صفته الكمالية هو الفكر الذي تعاقل فيه العقل مع القلب، فحقيقة نظر العقل والقلب هو الفكر المثالي، لأنه لا ناظر بعقله وقلبه إلا عالماً، ولا عالم إلا ناظراً بعقله وقلبه.

والمعاينات عند الإمام الهروي (ت 481 هـ) ثلاثة: "إحداها: معاينة الأبصار. والثانية: معاينة عين القلب، وهي معرفة الشيء على نعْته علماً يقطع الريبة، ولا تشوبه حيرة. والثالثة: معاينة عين الروح، وهي التي تُعاين الحق عياناً محضاً" [2]. والمعاينة عند ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) نوعان: "معاينة بصر ومعاينة بصيرة. فمعاينة البصر: وقوعه على نفس المرئي أو مثاله الخارجي، كرؤية مثال الصورة في المرآة والماء. ومعاينة البصيرة: وقوع القوة العاقلة على المثال العلمي

---

[1] أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل – النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ص4

[2] عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م)، ص116. **انظر أيضاً:** أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: علي بن محمد العمران ومحمد عُزير شمس ونبيل السندي ومحمد الإصلاحي، ج4، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2019م)، ص142.

المطابق للخارجي، فيكون إدراكه له بمنزلة إدراك العين للصورة الخارجية" [1].

كل ما سبق يجعلنا نفترض تعدد المعاينات إذا وقع فيها التعاون أو لم يقع، حيث يكون لدينا معاينة جازمة، ومعاينة مراقبة أو فاحصة، ومعاينة مفكرة، ومعاينة عاقلة، ومعاينة متحسسة، ومعاينة رائية أو شاهدة، ومعاينة واهمة وغير ذلك من المعاينات المتعددة بتعدد قيمة النظر العقلي والقلبي. و**التعاون:** يعكس الطبيعة التكاملية للعلاقة الدلالية ثم السياقية خلال عملية المعاينة. فإذا ما قمنا بقياس التعاون والتعاين على الرؤية التي هي إدراك المرئي، والنظر الذي هو الإقبال بالبصر نحو المرئي [2]، فتصبح الرؤية في مقام المعاونة على التعاين لأنها إدراك لعلاقة المرئي بين بعضه البعض، والتعاين هو القياس البصري لكل شيء مرئي بغرض تقديره وتقييمه.

وهكذا تشير المفردتان (التعاون والمعاينة) إلى دورها في تشكيل العلاقة الترادفية. فالألفاظ المترادفة تكون "متعاونة" لأداء وظيفتها في التعبير عن معنىً ما، وتكون "معاينة" لأنها مُدرَكة تقديراً بالحس أو العقل، حيث تُعد العينُ (بمعناها الحسي أو المجازي) مفتاحاً لفهم

---

[1] أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: علي بن محمد العمران ومحمد عُزير شمس ونبيل السندي ومحمد الإصلاحي، ج4، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2019م)، ص145.

[2] نور الدين بن نعمة الله الحسيني الموسوي الجزائري، تحقيق: محمد رضوان، فروق اللغات في التمييز بين مفاد الكلمات، (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ص134.

الدلالة ووصف المعنى. وهذا الأمر ينطبق أيضاً على عملية التخاطب بين الأفراد. فلو أجرينا تحليلاً منهجياً لعملية التواصل اللغوي بين الإنسان وقرينه، لتبيّن لنا أنها تتكون من ثلاثة عناصر أساسية كما حددها اللغويون [1]:

أولاً: الصورة الصوتية (الدال)

وهي الألفاظ التي يصدرها المتكلم، والتي تمثل البُعد المادي للغة. وتنبثق هذه الألفاظ بدافع خارج عن النظام اللغوي ذاته، حيث يُحفّز السياقُ الاجتماعي أو النفسي المتكلمَ على إنتاجها.

ثانياً: المعنى (المدلول)

ويمثل المضمون الذهني الذي يحمله اللفظ، وهو البُعد المجرد للغة. وهذا المعنى يتشكل في وعي المتلقي بناءً على نظام اللغة المشترك بين المتكلم والسامع.

ثالثاً: المرجع (الواقع المعياري)

وهي العلاقة بين الدال والمدلول من جهة، والواقع الخارجي من جهة أخرى. إذ لا تكتمل العملية التواصلية إلا بتحقق هذه العلاقة الثلاثية التي تضمن التفاهم بين الأطراف.

بالنظر إلى ما سبق فإننا نرى أن مفهوم "التعاين" مفهوم منحوت علمياً ولغوياً، وليس بالضرورة فلسفياً، علماً بأن الفلسفة –كما يقول جيل

---

[1] محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، (دمشق: دار الفكر، 1964م)، ص166-167

دولوز– "هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم" [1]. ويرى أن نحت منطوقات جديدة، خاضعة إلى تمارين اصطلاحية (اشتقاقية) شبه جنونية كما لو كان علم الاصطلاح (الاشتقاق) نوعاً من الرياضة الفلسفية الخالصة [2]. لذلك نقول إن إبداع مصطلح "التعاين" يتعلق بالحقيقة غير الموجودة في الترادف، وهي حقيقة أن المفردات اللغوية لا يمكن بأي حال أن تكون رديفة بل متعاينة.

7.1 التعاين: يقين ظاهري وتفارق جوهري

أولاً: التصنيف المنهجي: تمييزات جوهرية

نطرح تمييزاً ثلاثياً للمتعاينات كما يلي:

المفردة الأصلية (طبيعة يقينية)

المفردة خلال التعاين (طبيعة متغيرة)

المفردة بعد التعاين (طبيعة تقريبية)

ثانياً: الإطار النظري لمفهوم التعاين

التعريف الاصطلاحي: التعاين: هو إضافة الكلمة المتقاربة معرفياً إلى الكلمة الأصلية، فالكلمات المتعاينة ظنية المعنى والدلالة، والمفردة الأصلية يقينية المعنى والدلالة.

---

[1] جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ط1، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997م)، ص30.

[2] المصدر نفسه، ص33.

ملاحظة: يستوجب التمييز بين **المعنى الظني** (للمتعاينات) و**المعنى اليقيني** (للمفردة الأصلية)، لأن التقارب المعرفي هنا لا يعني التطابق، بل هو **تقريب ظني** يعكس الانزياح الدلالي الناتج عن تعدد السياقات أو تمايز روح المعنى للمفردة المتعاينة.

إن الذي يمايز بين المعنى الظني والمعنى اليقيني هو مناسبة الوقائع والظروف العملية وعلاقتها بمفردات اللغة العربية أو على وجه الدقة حروف اللغة العربية. ونشير هنا إلى قول بعض علماء فقه اللغة: "إنّ هناك ظاهرة في اللغة العربية دقيقة جداً وهي مناسبة الحروف لمعانيها، أي كل كلمة فيها حرف سين فيها شيء داخلي، إحساس داخلي، كأن تقول : نفس، حس، إنس، لمس، همس، وسوسة، سر، بمعنى أن أية كلمة فيها حرف السين فيها شيء داخلي يجول في النفس، وأية كلمة فيها حرف غين مثلاً غائب، في غيبوبة، ليس أمامنا، غيبة؛ تتحدث عنه في غيبته، غيب؛ شيء لم يقع بعد، غامض؛ غير واضح، غريب؛ ليس من هذا البلد، فتلاحظون أنّ أية كلمة فيها حرف الغين فيها معنى الغيبوبة والاستتار، وأية كلمة فيها حرف الراء فيها معنى التكرار جرّ، مرّ، كرّ، فرّ، والذي يغرق قال بعض العلماء: لِمَ نقول للذي يغرق غرق؟ لأنّه غاب عن الأنظار وضعنا الغين، وتتالى سقوطه وضعنا الراء، وارتطم بقاع البحر وضعنا القاف، طرق، لصِق، عبِق، وهناك حركة عنيفة في القاف، هذه الظاهرة اسمها: مناسبة الحروف لمعانيها، واللغة العربية وحدها تنفرد

بهذه الظاهرة، أي وسوسة، زقزقة، كلمة زقزقة، لو لم تعرف معناها أصوات هذه الكلمة تشعرك بمدلولها" [1].

بالنظر إلى ما سبق، نرى أن مناسبة الحروف لمعانيها تحول دون وجود ترادف يقيني في اللغة، إذ أن مناسبة الحرف، ودقته، ومشهديته، أو الإحساس بمناسبته، كلها تشير إلى تعاين أصيل متعلق بالإحساس بالمناسبات اللغوية تجاه الوقائع العملية في الحياة. فلا يجوز أن يكون الإحساس بالمناسبة يقيني وظني، بل هو إحساس إما يقيني بشكل تام أو يغلب عليه صفة الظنية، وكل ما هو ظني قابل للشك في معناه، ويستوجب تجريب الإحساس بالحروف عبر تقدير المناسبة لإنتاج المعنى إلى أن يصبح المعنى يقينياً، إذ لا معنى بدون تطابق الحروف مع المناسبة، ولا يمكن تطابق دلالة الحروف مع المناسبة من دون إحساس يقيني ينتج المعنى، وهذا الإحساس اليقيني ناتج حتماً عن التعاين.

إذن، نستنتج من التعاين أن التغليب واقع في الترادف لأنه يتم ترجيح كلمة على أخرى بحسب الدقة في النظر القلبي والعقلي المبني على الإدراك، فإذا وقع التغليب الجوهري انتهى الترادف وصح القول إنها متعاينات لا مترادفات، إذ لا معنى ولا قيمة للترادف بالتغليب الجوهري. وأن المعاينة هي في حد ذاتها روح التغليب وأداته، فلا يمكن التغليب

---

[1] انظر مناسبة الحروف لمعانيها في تفسير سورة يوسف عند محمد راتب النابلسي.

الذي هو بتعريف الجرجاني "ترجيح أحد المعلومين على الآخر" [1]، إلا بمعاينة المقصود من اللفظ والفرق بين لفظ وآخر في التوصيف أو قيمته العقلية والقلبية عند الاستدلال، وحتى إذا افتقدت المفردة إلى روح التغليب، فلا تزال تسمى متعاينة، وكل متعاين في هذه الحالة قابلٌ للتناسب الجوهري، وهذا التناسب غالباً ما يكون نسبياً، وبالتالي لا يمكن أن يكون مترادفاً، بل متعايناً.

وإن التناسب المعرفي –النسبي بطبعه– غير ممكن إلا إذا كانت قاعدته التقريب، ونقصد بالتقريب ما عرّفه طه عبد الرحمن أنه "وصل المعرفة المنقولة بالمعرفة الأصلية" [2]، أو كما نقول وصل المفردة الأصلية المقيدة بتصور أو معنى حسي، بمفردة ثانوية تقريبية مقيدة بتصور أو معنى حسي آخر، أو قد تكون غير مقيدة بأي تصور أو معنى حسي مطلقاً. يُشير عبد الرحمن إلى أن المعرفة (المنقولة) لا تُدرك إلا بوصفها امتداداً للمعرفة الأصلية (اليقينية)، مما يخلق هرمية دلالية.

ثالثاً: انعدام المطابقة الفكرية والثقافية

الاستحالة النفسية: من المعدوم أن نكون أمام مطابقة نفسية بين لفظ وآخر، وهذا الانعدام النفسي يجعل من المتعاينات كلها متفارقات.

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004م)، ص56

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، ص237

بمعنى آخر، الاختلاف في التكوين النفسي للأفراد يجعل إدراكهم للمفردات ذاتياً وغير قابل للتجسيد الجماعي.

ونقول إن هناك تفارق ثلاثي (نفسي/ثقافي/فكري): وهو ما يعني أن كل معدوم للمطابقة النفسية هو بالضرورة معدوم ثقافياً، وبالتالي معدوم فكرياً. بتعبير آخر، يفرض التطور الفكري تحولاً ثقافياً مستمراً، وهذا التحول الثقافي بدوره يولّد اختلافاً جوهرياً في التصورات النفسية للوجود. هذه الديناميكية التراكمية (فكر←ثقافة←تصورات نفسية) تُفْضِي إلى استحالة تحقيق مطابقة نفسية بين الذوات، مما ينفي إمكانية وجود ترادف حقيقي بين المفردات على المستويات النفسية أو الفكرية أو الثقافية. إن ادعاء وجود مثل هذه المطابقة لا يعدو كونه وَهْماً معرفياً ينشأ من قصور في الإدراك اللغوي، إذ إن الجهل باللغة –بوصفها وعاءً للثقافة ومنظومةً للفكر– يُنتج بالضرورة جهلاً مركباً يشمل البُعدَيْن الثقافي والعلمي، ويُفضي إلى تدهور في البنية الفكرية ككل.

اللامعقول العقلي: وهو المصطلح الذي استخدمه طه عبد الرحمن في حجاجية بشأن تجديد منهج التراث [1]. ونقول إن محاولة فرض مطابقة مطلقة بين الألفاظ يُنتج تناقضاً عقلياً، لأن اللغة **تتأسس على الاختلاف** لا التطابق.

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، ص46

رابعاً: التطور الفكري والانزياح الدلالي

تفكيك ادعاء الترادف: من خلال نقد المثال العرفاني كما أكد طه عبد الرحمن أن مفهوم "العرفان" مرادفاً لـ "المعرفة" كما ورد في لطائف الإشارات للقشيري [1].

نقول هذا الادعاء يتجاهل أن "العرفان" في التصوف يحمل دلالة كشفية تختلف بين شخص وآخر وتُغاير المعرفة العقلية المجردة. ولذلك نجد الإمام الغزالي يقول عن السادة الصوفية "علمت يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال" [2]، ونحن نسلم بأن المعرفة قول وليس حول، وذلك لا يؤسس لعلاقة بين العرفان والمعرفة من جهة القول، بل من جهة الحول وهو شاق الإدراك والتمييز.

خامساً: العرفان والقرائن: إشكالية المقامات

يُخطئ مَن يزعم إمكانية فهم المتعاينات اللغوية عبر التخاطر أو الفهم العرفاني، ولو بادعاء وجود قرائن داعمة، ذلك أن المتعاينات تتنافى مع مبدأ المساواة اللفظية أو الدلالية. ويترتب على ذلك استحالة تحقق التطابق في إدراك القرائن –سياقية كانت أم عقلية– بين الأذهان المختلفة، إذ تتفاوت قدرات الأفراد على استيعاب الأبعاد الدلالية للمتعاينات. وبالاستناد إلى التعريف الاصطلاحي، فإن القرينة اللغوية

---

[1] المصدر نفسه، ص52

[2] أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد أبو ليلة، ونورشيف رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، 2001م)، ص247

تتمثل في: "مجموعة العناصر السياقية والمثالية التي تصاحب التعبير، والتي يُعوّل فيها على قدرة المخاطب على إدراكها والاستدلال منها على مراد المتكلم" [1]. وهذا يفضي إلى حتمية الاختلاف في الفهم تبعاً لتباين القدرات الإدراكية والسياقات المعرفية. أما على الصعيد العرفاني، فإن غياب القرائن اللغوية يصبح أكثر وضوحاً، نظراً لتفاوت مراتب الاستدلال بين العرفاء عند انكشاف الحجب والنور الإلهي، تبعاً لاختلاف منازلهم، فالعرفان العلمي يختلف عن العرفان التعبدي، والعرفان الزهدي ينفصل عن العرفان التجريبي. وبالتالي قد تخلو المماثلة العرفانية من القرينة كما نقول، أو كما قال طه عبد الرحمن: "قد لا تخلو" [2]. وهذا ما أشار إليه في موضع آخر بقوله "العرفانيين يتخاطبون من منطلق مقاماتهم ويعبرون عنها، لأن هذه المقامات هي بمنزلة قرائن لكلامهم، أليس تُدعى "القرائن" عند البلاغيين بـ "مقامات" الكلام! " [3]. وتأكيداً لذلك نجد أن ابن عربي يميز بين "العلم" و "الفهم"، ويبين أن العلم يختص بمن أدرك مدلولات الكلمة المختلفة، وأن الفهم يختص بمن أدرك منها مراد المتكلم على تعدد معانيها، ثم يذكر الأسباب التي تمنع من تحصيل الفهم ومجاورة درجة العلم" [4]. فإذا كان المتكلم الذي يعرف معاني اللفظ ولا يدل به عند

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، ص57.

[2] المصدر نفسه، ص57

[3] المصدر نفسه، ص58

[4] المصدر نفسه، ص57

استعماله إلا على المعنى الذي تقتضيه القرينة كما وضَّح طه عبد الرحمن، فكيف إذن بالسامع أن يفهم القرينة عند المتكلم إلا إذا كان في نفس الرتبة العرفانية، علماً بأن مقامات العرفاء (كالفقر، المحبة، الكشف) تُشكِّل سياقاً داخلياً لا يُدركه إلا من خاض التجربة؟

نجيب بأن ذلك يؤكد على أن فكرة المتعاينات من الكلمات تدل على الترجيح في العلم والفهم، وهي بالتالي عملية مقاربة للوصول إلى الفهم التقديري، أي النسبي وليس إلى الفهم المطلق.

الإشكالية المنهجية:

تتجلّى الإشكالية المركزية في أن فهم القرينة العرفانية يتطلب التماثل في الرتبة العرفانية بين المتكلم والسامع. وهذا مستحيل عملياً، لأن المقامات العرفانية تشكل سياقات باطنية لا يُدركها إلا من خاض التجربة مباشرة. وبالتالي، فإن المتعاينات اللغوية في السياق العرفاني لا تقدم إلا فهماً تقديرياً نسبياً، ولا يمكن أن تؤدي إلى فهم مطلق أو قطعي.

سادساً: الآلية البرهانية: الصبغة الاستدلالية

مثال "الموت" كدراسة حالة:

علم اليقين (المعرفة النقلية): إذا علم الإنسان عن الموت علماً مخبراً عنه بشكل موثوق.

السياق القرآني: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ۖ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ {الجمعة: 8}.

عين اليقين (المشاهدة الحسية): ارتقاء الإنسان إلى حقيقة الفعل أو أجزاءه مثل الاحتضار أو رؤية ملائكة الموت بالمشاهدة التي لا إنكار فيها ولا شك.

السياق القرآني: قوله تعالي: ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ {آل عمران: 143}، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ {ق: 22}.

حق اليقين (التجربة الوجودية): هو أن يتذوق الإنسان طعم الموت.

السياق القرآني: قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ {آل عمران: 185}، وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ {القيامة: 26}.

ملاحظة: يستفاد مما سبق استحالة المطابقة بين مراتب الموت، حتى لو كانت المفردة واحدة وليست مفردتين مترادفتين، بمعنى كيف يكون الموت الذي هو علم اليقين مطابق للموت الذي هو عين اليقين؟ ولذلك نجد اللغويين يميزون بين الموت، وسكرة الموت، والاحتضار، والهلاك، والقتل، فكل مفردة تعبر عن الموقف الدلالي والسياقي.

مما سبق نستنتج قاعدتين أساسيتين وهما:

ما لا يمكن الشعور به بشكل جماعي بالتزامن لا يمكن الشعور به بشكل منفرد. هذه القاعدة تُذكّر بمبدأ "الذاتية المطلقة" عند كيركغور والتي تقول بأن "الحقيقة هي ذاتية" [1].

الانزياح الأنطولوجي: عدم تكافؤ المتعاينات لفظياً أو معنوياً.

سابعاً: تفكيك الثنائيات المعرفية عند التعاين

هذا القسم يُظهر استحالة تحقيق التطابق بين الفردي والجماعي في ستة مستويات معرفية، بناءً على اختلاف الآليات العقلية والحسية بين الذوات.

البرهان: الاستدلال العقلي المختلف

ملاحظة: البرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، وكل عقل مختلف عن الآخر.

البرهان الفردي: كل فرد يستند إلى مقدمات عقلية خاصة به لتكوين البرهان. مثال: فهم "العدل" عند الفيلسوف (كحكم عقلي مجرد) ≠ فهمه عند القاضي (كتطبيق إجرائي).

لا يوجد عقلان يتفقان على صورة برهانية واحدة؛ لأن العقول تختلف في طرق الاستدلال والبرهان بحسب اختلاف ثقافات الناس وعلومهم التي تختلف بدورها باختلاف العادات والتصرفات التي تؤدي إلى تنوع

---

[1] Søren Kierkegaard, Translated by: Alastair Hannay, (Cambridge university press, 2009), Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p179

الآراء والأفكار، وهذا عكس ما يرى ابن خلدون في مقدمته "أن العلوم العقلية (مثل علم المنطلق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي وغيرها) التي هي طبيعية للإنسان يوجد النظر فيها لأهل الملل وكلهم يستوون في مداركها ومباحثها" [1]، وأن من أصناف العلوم الواقعة في العمران الطبيعي الذي يهتدي إليه الإنسان بفكره [2]. ونفهم من كلام ابن خلدون أن الاستواء يحدث في العلم العقلي، والاهتداء بالفكر يحصل في العلم الطبيعي الذي يندرج تحت العلم العقلي، ونحن نرى أن استواء المدارك في العلوم العقلية أو الاستواء في العلوم العقلية والاهتداء الفكري في العلوم الطبيعية لا يتجانسان في العقول. **مثال فلسفي:** برهان "الوجوب والإمكان" عند ابن سينا (الوجود إما واجب أو دور أو تسلسل [3]) ≠ (برهان "الصدّيقين" عند الغزالي (الدليل هو الذوق الوجودي) [4].

اللابرهان الجماعي:

المحاولة الجماعية لإنشاء برهان موحد تؤدي إلى **التنازع المنطقي** بسبب تعدد المناهج.

---

[1] ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ج2، ط1، (دمشق: دار البلخي، 2004م)، ص248

[2] المصدر نفسه، ج2، ص171

[3] أبي علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، ج1، (القاهرة: دار المعارف)، ص34

[4] المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد أبو ليلة ونورشيف رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، 2001م)، ص244-247

مثال: اختلاف المدارس الكلامية في إثبات وجود الله (براهين الأشاعرة ≠ المعتزلة).

كلما كثرت العقول قلَّ الاتفاق على البرهان. ومن المعلوم أن "البرهان لا يكون إلا قولاً يشهد بصحة الشيء" كما عند أبي هلال العسكري [1] ، أو "إظهار صحة المعنى وإفساد نقيضه" كما عند نور الدين الجزائري [2]، والبرهان عند الأصفهاني هو أوكد الأدلة الذي يقتضي الصدق أبداً والأدلة خمسة أضرب: دلالة تقتضي الصدق أبداً، ودلالة تقتضي الكذب أبداً، ودلالة إلى الصدق أقرب، ودلالة إلى الكذب أقرب، ودلالة هي إليهما سواء [3]. بالتالي فإن اختلاف الأدلة يعني تعدد البراهين، ولا تتساوى الأدلة لاختلاف الشهادات، وعدم تطابق الشهادات يعني نفي حصول البرهان الجماعي إلا من جانب الإجماع المطلق بالدليل المتطابق وهو نسبي قليل لاختلافه باختلاف الصدق في الاجتهاد في موضع الدليل.

---

[1] أبي هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002م)، ص100

[2] نور الدين بن نعمة الله الحسيني الموسوي الجزائري، فروق اللغات في التمييز بين المفردات، تحقيق: محمد رضوان الداية، (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 1987م)، ص71

[3] أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص57

الوصف: النسبية الجمالية

ملاحظة: الوصف هو تحديد صفات الشيء الجوهرية، وجمالياً هو مقولة متعلقة بالنظرة الانفعالية للأشياء سواء كانت فنية أو غير فنية، وكل فرد أو جماعة تختلف نظرتهم في تحديد صفات الأشياء باختلاف درجة ذوقهم الانفعالي.

الوصف الفردي:

التعبير عن "الجمال" في الشعر:

امرؤ القيس [1] يصف الفرس كـ "جلمود صخر حطه السيل من عل" **(معلقته)** [2].

بينما المتنبي [3] يصفه بـ "أعز مكان في الدنى سرج سابح" **(ديوانه)**

اللاوصف الجماعي:

محاولة توحيد وصف "الجنة" في النصوص الدينية تنتج صوراً متباينة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ {محمد: 15}، وقوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ

---

[1] شاعر عربي جاهلي مرموق، يُعد رأس شعراء العرب وأبرزهم في التاريخ، وهو صاحب أشهر معلقة من المعلقات.

[2] محمد سليم الجندي، امرؤ القيس، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2018م)، ص103

[3] أَبُو الطَّيِّب المُتَنَبِّي أحمَدُ بن الحُسَينِ الجُعْفِيُّ الكِنْدِيُّ الكُوفِيُّ (303 هـ – 354 هـ) شاعر عربي لقِّب بشاعرِ العَرَب، له مكانة سامية بين شعراء العرب بعد الإسلام.

الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ {الزخرف:71} ≠ وفي الحديث النبوي: {ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطرَ على قلبِ بشرٍ} [1].

البيان: تعدد الصيغ اللفظية

ملاحظة: البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، وكل فرد أو جماعة تختلف صيغهم اللفظية.

البيان الفردي:

اختلاف تعبير الأدباء عن "الحب": "الحب أعمى" عند شكسبير [2] ≠و "الحب هو المعرفة بالله" عند "ابن عربي" [3]، ≠ و "الحب" عند ابن حزم (اتصال بين النفوس) واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ {الأعراف: 189} [4].

اللابيان الجماعي:

محاولة ترجمة مصطلح "Justice" إلى العربية تنتج: (عدل، وإنصاف، وقسط) ويستحيل ترجمتها بمفردة واحدة إذا لم تكن في سياق

---

[1] تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية، النبوات، ط1، (الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2000م)، ص339

[2] انظر: مسرحية شكسبير "روميو وجولييت" (Romeo and Juliet)

[3] محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص119

[4] أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، طوق الحمامة وظل الغمامة، تحقيق: عبد الحق التركماني، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2013م)، ص161-162

محدد، وهذه مشكلة الترجمات الجماعية للمفردة الواحدة. واللفظ يحمل روح قائله كما ذكر الجاحظ، وقد أشار إلى قول بعض جهابذة الألفاظ ونُقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور العباد المُتصورة في أذهانهم، والمختلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستوردة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره. وإنما تحيا المعاني في ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها. وهذه الخصام هي التي تقربها من الفهم، وتجلبها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهراً، والغائب شاهداً، والبعيد قريباً. وهي التي تخلص الملتبس، وتحل المنعقد، وتجعل المهمل مقيداً، والمقيد مطلقاً، والمجهول معروفاَ، والوحشي مألوفاً، والغُفل موسوماً، والموسوم معلوماً، وعلى قدر وضوح الدلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى [1].

التحليل: اختلاف الرؤى الرصدية

ملاحظة: التحليل مقولة تعتمد على التفكيك، وكل تفكيك فردي أو جماعي يختلف عن الآخر.

التحليل الفردي:

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: حسن السندوبي، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2022م)، ص77

تحليل "الثورة" عند ماركس (صراع طبقي) [1] ≠ عند ابن خلدون (عصبية) [2].

الراصد يرى من زاويته فقط، ويتوجب على العقل أن يخضع للعلم، علماً بأن العلوم كلها القائلة بعقل مطلق وثابت ما هي إلا فلسفة بالية وبائدة، ما يجعل التحليل والتفكيك غير قابل للتعميم [3]، كما في فلسفة اللا (فلسفة الرفض أو النفي) [4] عند غاستون باشلار [5]، حيث إن نفي الخطأ شرط للتقدم العلمي. وذكر باشلار مصادرات هنري بوانكارية الفلسفية النظرية وغيره من العلماء حول قول الشيء نفسه بطريقة مختلفة؛ أو قول شيء آخر بالطريقة عينها. وقال إننا بذلك ننتقل من فلسفة "كما لو" إلى فلسفة الرفض، أي ننتقل من إبستيمولوجيا استدلالية وتحليلية إلى ابيستمولوجيا استنتاجية وتوليفية [6].

اللاتحليل الجماعي:

---

[1] جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، تعريب: شعبان بركات، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ص22-47. انظر أيضاً: ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، ط1، (بيروت: منشورات الجمل، 2015م)، ص28

[2] ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، المقدمة، ج1، (دمشق: دار يعرب، 2004م)، ص151، 256، 260، 261، 263.

[3] غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، (بيروت: دار الحداثة، 1985م)، ص164

[4] المصدر نفسه، ص153

[5] غاستون باشلار (1884 – 1962) (Gaston Bachelard) أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين.

[6] المصدر نفسه، ص160-161

دراسات "السردية التاريخية" تظهر تناقضات بين المؤرخين لأن "التاريخ مدرسة الحرية حيث إننا نتعلم من أخطاء ومحاولات من سبقنا" [1]. ولذلك لا يري بينيديتو كروتشه [2] أن التاريخ حدثاً، بل يصفه بأنه "فكراً أو فعلاً" وهو اسم لكتابه "التاريخ بوصفه فكراً وبوصفه فعلاً" [3]، علماً بأن كل فكر وفعل لأي إنسان ضمن المجموع البشري يختلف عن فكر وفعل الإنسان الآخر. كما أن الأفكار والمبادئ والقيم تاريخية، مما يعني أنها ليست ثابتة أو نموذجية [4]. وربما هذا الذي جعل كروتشه يقول إن "كل تاريخ هو تاريخ الحاضر" [5]. ونحن نرى أن هذه المقولة صائبة، ولهذا السبب، نجد أن **المذكرات التاريخية** و**كتب السيرة الذاتية** التي تُكتَب خلال حياة أصحابها تتمتع بمصداقية أعلى **مقارنةً بالروايات التاريخية التي تُدوَّن بعد مرور زمن طويل على الأحداث ويضفى عليها طابع تحليلي**، ويعود ذلك إلى عدة عوامل، منها:

قرب الزمن: تدوين الأحداث في وقت وقوعها يقلل من احتمالية **التحريف** أو **النسيان**.

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997م)، ص44-57.

[2] بينيديتو كروتشه (Benedetto Croce) (1866 – 1952) فيلسوفاً مثالياً ومؤرخاً وسياسياً إيطالياً.

[3] خديجة زتيلي، بنديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، (القاهرة: المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، 2007م)، ص59

[4] المصدر نفسه، ص63

[5] المصدر نفسه، ص152

المشاهدة المباشرة: الكاتب يكون شاهد عيان أو معاصراً للأحداث، مما يُضفي عليها طابعاً **أكثر واقعية**.

قلة التأثر بالتحيزات اللاحقة: الكتابة المعاصرة للأحداث لا تخضع عادةً **للتأويلات السياسية** أو **الاجتماعية** التي تظهر لاحقاً.

الشعور: ذائقة الإدراك كلية أو نسبية

ملاحظة: الشعور هو حالة الإدراك الذاتي والعلم بالشيء من خلال ذائقة تعتمد على الحواس الخمسة، وكل فرد أو جماعة تختلف ذائقتهم باختلاف حواسهم. ولا شك أن أول المعرفة هو الحس، وهذا مستوى انفعالي نفسيٌ وفلسفيٌ، قد يتجاوزه العارف إلى ما هو أعلى منه وأكمل، وقد يتوقف عنده [1].

الشعور الفردي:

وصف "البرد": "كأنه سكين" — في الشعر الجاهلي ≠ وكأنه "نسمة حياة" — في الشعر الصوفي.

اللاشعور الجماعي:

مفهوم "الألم" في الطب: الفيزيائيون يرونه إشارات عصبية ≠ والمرضى يرونه معاناة ≠ والأطباء النفسيون يرونه "استجابة مركبة"

---

[1] من القرآن إلى القرآنية - محاولة في التأسيس المفاهيمي والمصطلحي وتحليل النص، ط1، (بيروت: دار نلسن، 2023م)، ص188.

تجمع بين العوامل البيولوجية (كيميائية الدماغ)، والنفسية (التفكير والمزاج)، والاجتماعية (البيئة المحيطة)، وهكذا.
الحواس خدّاعة أو الأجسام لا تعرف الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة (المخيلة) بل بالذهن وحده كما قال ديكارت [1].

التمثيل: تعدد الأداءات

ملاحظة: التمثيل مقولة متعلقة بالأداء وفن التجسيد الفني صورياً أو جسدياً أو غير ذلك، وكل أداء أو تجسيد لفرد أو جماعة مختلف.

التمثيل الفردي:

تمثيل "هاملت": ألبير كامو [2] يجعله وجودياً، حيث يُقارن كامو بين هاملت وسيزيف، مشيراً إلى أن جملة "أن تكون أو لا تكون" (To

[1] رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009م)، ص110

[2] ألبير كامو (1913 – 1960) (Albert Camus) فيلسوف وكاتب مسرحي وروائي فرنسي.

be or not to be) تعبّر عن التمرّد الوجودي أمام عبثية الحياة [1]
≠ ولورنس أوليفييه [2] يجعله تراجيدياً [3].

اللاتمثيل الجماعي:

الرسوم الجماعية لـ "الجنة" في الفن الإسلامي تختلف باختلاف الثقافات: الفارسي يعتمد الزخرفة ≠ والعثماني يعتمد الخط.

الجميل لا يوجد إلا كوحدة كاملة وذاتية كما يقول هيجل [4].

ثامناً: الاستنتاج الفلسفي

إن **الثنائيات المفاهيمية** (فردي/جماعي) تُظهر **استحالة التطابق الأنطولوجي** للمفردات. ويظهر وجود **نسبية معرفية** وذلك يعني أن كل محاولة لتوحيد المعنى تؤدي إلى **انزياح دلالي** أو **تفارق وجودي**. كما أن هناك **دلالة عميقة جوهرية** في اللغة بمعنى أن اللغة ليست وعاءً للمعنى، بل كما يقول جاك دريدا "حقلاً للصراع الدلالي" [5].

---

[1] ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس زكي حسن، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983م)، ص77-136

[2] لورنس أوليفييه (Laurence Olivier) ممثل ومخرج بريطاني شهير (1907–1989).

[3] انظر مقدمة فيلم "هاملت" (1948) حيث افتتح لورنس أوليفييه فيلمه الشهير بعبارة: "هذه مأساة رجل لم يتمكن من اتخاذ القرار". الفيلم في الرابط التالي: https://www.youtube.com/watch?v=tsPPI_7x1dk

[4] هيغل، المدخل إلي علم الجمال، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3، (بيروت: دار الطليعة، 1988م)، ص254

[5] جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم: أنور مغيث، ومنى طلبة، ط2، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008م)، ص71-94

تاسعاً: نحو أنطولوجيا اللغة والتفارق

نقول إن **التعاين كانزياح دلالي** يعني تحويل المفردة من يقينيتها إلى نسبيتها، وإن **اللغة كمجال تفارقي** يعني عدم وجود تماثل كلي بين الذوات في إدراك المعاني. كما أن **الانزياح الوجودي** يظهر لنا أن الفجوة بين الفردي والجماعي ليست لغوية فحسب، بل **أنطولوجية** (تتعلق بطبيعة الوجود). ونلاحظ من خلال **النقد التفكيكي** أن إعادة قراءة النصوص تثبت أن النظر الجماعي مجرد وهم ناتج عن سلطة الخطاب. ومن خلال **المعاينة الحسية والعقلية** نفهم أن إنتاج المعنى إما أن يكون بالحس أو بالذهن، على عكس ما قاله ديكارت إنها تنتج بالذهن، وعكس ما يقوله إيمانويل كانط "إن الحواس تُنتج المعنى قبل العقل" [1]. وأخيراً فإن كل جاهل في اللغة جاهل ثقافياً وكل جاهل في الثقافة جاهل فكرياً، وكل من جهلت ثقافته وفكره جهل في علمه، وهذه العبارة تُلخّص فكرة "السجن اللغوي" عند لودفيج فيتجنشتاين [2]: "حدود لغتي تعني حدود عالمي" [3].

8.1 نحو تصنيف دلالي متكامل

---

[1] إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، (بيروت: مركز الإنماء القومي)، ص104-110

[2] لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889 - 1951)، فيلسوفاً نمساوياً بريطانياً. يعتبر واحداً من أعظم الفلاسفة في العصر الحديث.

[3] فيصل غازي مجهول، تحليل اللغة في رسالة فتجنشتاين المنطقية الفلسفية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م)، ص73-74

تتفق الرؤية السابقة نسبياً مع التصنيف الذي قدمه جون لاينز (John Lyons) [1] للترادف إلى [2]: ترادف فكري، وترادف عاطفي، وترادف غير فكري، مع التأكيد على أن مصطلح "المتعاينات" يقدم إطاراً تفسيرياً أكثر دقة لهذه العلاقات الدلالية.

ويتبين من التحليل المعرفي أن عملية الإدراك للصورة الذهنية لأي كيان تنشأ من مصدرين رئيسين: التجارب الحسية المتراكمة، أو المعاينة البصرية المباشرة التي تتيح إدراك الخصائص المادية (كالحجم واللون والشكل والوزن). وعندما يضيف الذهن تقييمه أو وصفه بناءً على هذه (المعاينة)، تنشأ بين الألفاظ الدالة على هذا الوصف علاقة تكاملية وظيفية (تعاونية)، نظراً لاشتقاقها جميعاً من الإدراك الحسي لنفس المرجع المادي. وهكذا تصبح الوحدات المعجمية في حالة "تعاون دلالي" لتمثيل الكيان "المعْيُون" (المدرَك حسياً). ويستنتج الباحث المتفحص أن هذه العلاقة التكاملية بين الألفاظ تنبثق من عملية (معاينة) مزدوجة (عقلية وبصرية)، مما يفضي إلى تكوين ما يمكن تسميته "المتعاينات"، وهي وحدات لغوية تتشارك في الدلالة على معنى مركزي من خلال التكامل الوظيفي لا التماثل الدلالي. ويختلف مفهوم "المتعاينات" جوهرياً عن الترادف التقليدي، حيث إن الأخير يفترض إمكانية استبدال الألفاظ بشكل تعسفي بمعزل عن

---

[1] جون لاينز John Lyons (1932 - 2020) عالم لسانيات إنجليزي، يعمل على مجال السيميائيات.

[2] جون لاينز، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، علم الدلالة، (البصرة: جامعة البصرة، 1980م)، ص76-77.

الخصائص الذاتية للمرجع، بينما "التعاين" يحترم البنية الداخلية للكيان المدرك وخصائصه الجوهرية.

ويترتب على ذلك تمييز منهجي بين مفهومي "التعاون الدلالي" و "التأكيد الدلالي"، حيث إن الأخير يقتضي تطابقاً تاماً بين الحقائق المرجعية والتصورات الذهنية، وهو شرط لا يتحقق إلا في حالات نادرة تتوفر فيها هوية دلالية مطلقة بين الوحدات المعجمية.

يُستخلص من هذا التحليل أن فرضية قابلية المترادفات المزعومة للتبادل السياقي في جميع النصوص مع حفظ الدلالة هي فرضية غير عملية من الناحية اللسانية. ويعود ذلك إلى ارتباط المعاني جوهرياً بدلالات لغوية وتصورات ذهنية وإدراكات حسية متباينة، مما يجعل تحقيق التطابق الدلالي التام عند استبدال المفردات في سياقات نصية مختلفة ضرباً من المحال المنطقي، إن لم يكن مستحيلاً بالكلية.

2- تحليل منهجي ونقدي للتعريفات الاصطلاحية لمفهوم الترادف

وفي هذا الصدد، يلاحظ أن الباحثين في حقل اللسانيات قد أولوا دراسة العلاقة بين الظاهرة الترادفية والمحتوى الدلالي اهتماماً بالغاً، كما يتجلى في تعدد التعريفات الاصطلاحية للترادف التي سجلها اللغوي أحمد مختار عمر في أعماله العلمية [1]. انطلاقاً من هذا الإطار النظري، ينهض هذا الكتاب بتقديم قراءة تحليلية نقدية لهذه التعريفات كما يلي:

1.2 التعريف الأول وفق معيار التبادل السياقي:
التعبيران يكونان مترادفين في لغة ما إذا كان يمكن تبادلهما في أي جملة في هذه اللغة دون تغيير القيمة الحقيقية لهذه الجملة.

نقول لا يمكن حدوث تبادل بين لفظين مترادفين داخل سياق جملة واحدة دون أن يترتب على ذلك تغيرٌ في القيمة الدلالية للجملة. ويعزى ذلك إلى أن كل قيمة دلالية تمثل صورة ذهنية فريدة، حيث يحمل كل مترادف في النظام اللغوي تصوراً ذهنياً مميزاً. ومن ثم، يستحيل تحقيق قيمة دلالية موحدة في وجود صورتين ذهنيتين مختلفتين لمترادفين. لذلك نرى أن هذا التعريف يستند إلى افتراض إمكانية الفصل بين اللفظ والصورة الذهنية المُستحضَرة له، وهو افتراض يتجاهل البعد الإدراكي للغة. فالألفاظ ليست مجرد رموز

---

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص223-224.

صوتية أو كتابية تحال إلى معانٍ مجردة، بل هي بنى إدراكية متكاملة تستحضر صوراً ذهنية خاصة وحزماً من الإيحاءات والظلال المعنوية المرتبطة بالسياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي نشأت فيها. وعليه، فإن استبدال لفظ بلفظ آخر –حتى مع افتراض تقاربهما المعجمي– يؤدي حتماً إلى استحضار صورة ذهنية مختلفة، وبالتالي تغيير في القيمة الدلالية للجملة. وهذا ما يجعل الترادف المطلق أو التام إلى حد بعيد نظرية غير متحققة فعلياً في الاستعمال اللغوي، وخاصة في النص القرآني الذي يتميز بالدقة المتناهية في اختيار الألفاظ وفق مقتضيات السياق والمقام.

2.2 التعريف الثاني وفق معيار النوع الكلامي والتركيب:

الكلمات المترادفة هي الكلمات التي تنتمي إلى نفس النوع الكلامي (أسماء أفعال) ويمكن أن تتبادل في الموقع دون تغيير المعنى أو التركيب النحوي للجملة.

نقول رغم أن هذا التعريف يربط الترادف بانتماء الألفاظ إلى نفس النوع الكلامي وإمكانية التبادل في السياق، إلا أن الواقع الدلالي والبلاغي للغة يكشف عن قصور هذا التصور. فحتى لو اشتركت الألفاظ في النوع الكلامي، فإنها لا تكون بالضرورة متطابقة في المعنى. يتضح ذلك جلياً في مثال أسماء الله الحسنى في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ﴾ {الحشر: 24}. فلو كانت الأسماء "الخالق" و "البارئ" و "المصور" مترادفة تماماً، لما كان هناك داعٍ لذكرها جميعاً في موضع واحد، ولما تعددت

أسماء الله الحسنى أصلاً. إن تعدد الأسماء الإلهية يدل على تمايز دلالي مقصود، وإلا لانتفى الغرض البلاغي من هذا التعدد. ولو كانت هذه الأسماء متطابقة في المعنى، لما احتاج العلماء إلى تأليف مؤلفات كثيرة في شرح معانيها، مثل كتاب "الأسني في شرح أسماء الله الحسنى" للقرطبي، وكتاب "الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى" للإمام أبي بكر ابن العربي الإشبيلي، وكتاب "ولله الأسماء الحسنى" لابن القيم، وكتاب "شرح أسماء الله الحسنى" للقشيري، وكتاب "المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى" للإمام أبي حامد الغزالي، وغيرهم، حيث أفرد كل منهم لكل اسم شرحاً مستقلاً ودلالات خاصة. وهذا يؤكد أن كل اسم من أسماء الله الحسنى يحمل معنى فريداً ووظيفة دلالية متميزة، ولا يمكن اعتباره مجرد مترادف لاسم آخر.

انطلاقاً من هذا، يتبين أن التأسيس العلمي واللغوي والفقهي للألفاظ يمنحها خصوصية دلالية تجعلها مفردات فريدة لا تشترك مع غيرها في الترادف التام، بل تكتسب كل لفظة سلطاناً خاصاً في السياق، تميزها بالتعريف والتوظيف. إضافة إلى ذلك، ليس من الضروري أن تنتمي الألفاظ التي يُظن فيها الترادف إلى نفس النوع الكلامي.

المثال الأول: الفعلان: "نظر" و "رأى"

الجملة الأولى: "نظرَ محمدٌ إلى السماء" (أي وجّه بصره نحو السماء، وقد يرى أو لا يرى شيئاً).

الجملة الثانية: "رأى محمدٌ السماء" (أي أبصر السماء بالفعل، أي تحققت الرؤية).

التحليل: رغم أن "نظر" و "رأى" يُستعملان أحياناً للدلالة على فعل الإبصار، إلا أن التبادل بينهما في الجملة يؤدي إلى اختلاف جوهري في المعنى:

"نظر" تدل على توجيه البصر فقط، دون اشتراط تحقق الرؤية.

"رأى" تدل على تحقق فعل الإبصار نفسه.

المثال الثاني: حرف الجر "إلى" والفعل "اتجه".

الجملة الأولى: "قامَ إلى القبلة" (أي نهضَ ناوياً التوجه إلى القبلة، أو مُستعداً للصلاة، ولم يكن قبلها في حالة استعداد).

الجملة الثانية: "اتَّجهَ القبلةَ" (أي وجّهَ وجهَهُ أو قصدَ ناحية القبلة بعدما كان واقفاً مستعداً، أو سارَ باتجاهها).

التحليل: على الرغم من إمكانية استخدام "إلى" و "اتجه" في سياقات متقاربة، إلا أن التبادل بينهما في الجملة يؤدي إلى اختلاف في المعنى والدلالة:

"إلى" في جملة "قام إلى القبلة" تفيد النية والعزم على التوجه، وكذلك الاستعداد لأداء عمل مرتبط بالقبلة (مثل الصلاة)، وأيضاً القبلة كوجهة روحية أو دينية.

"اتجه" في جملة "اتجه القبلة" تفيد التوجه الفعلي أو الحركي نحو القبلة، وكذلك القبلة كوجهة مكانية أو جغرافية، وأيضاً إمكانية وجود فاصل مكاني بين الشخص والقبلة (أي لم يصل إليها بعد).

النتيجة: التبادل بين حرف الجر "إلى" والفعل "اتجه" يغير المعنى كلياً في الجملة، على الرغم من وجود علاقة دلالية بينهما. وهذا يوضح أن الترادف لا يتحقق بمجرد التشابه في الوظيفة أو الإمكانية السياقية، بل يجب النظر إلى الفروق الدقيقة في الدلالة والمعنى الأصلي في السياق.

خلاصة إضافية:

نقول في مثال "نظر" و"رأى"، كان الاختلاف في تحقق الإبصار من عدمه. أما في مثال "إلى" و "اتجه"، فالخلاف في النية مقابل الفعل، وفي الوجهة الروحية مقابل المكانية. هذا يؤكد أن طبيعة الاختلاف الدلالي تختلف باختلاف الألفاظ والسياقات.

لذلك نرى أن الترادف التام لا يتحقق إلا إذا أمكن استبدال أحد اللفظين بالآخر في جميع السياقات دون أن يطرأ أي تغيير على الصورة الذهنية أو القيمة الدلالية أو الأثر البلاغي للجملة، وهذا أمر غير متحقق في الاستعمال الواقعي للغة. وعليه، فإن الترادف في اللغة هو تقارب دلالي نسبي، وليس تطابقاً مطلقا، وتبقى لكل لفظة هويتها الخاصة التي تفرضها الثقافة والسياق والتاريخ.

3.2 التعريف الثالث وفق النظرية التصورية:

يتحقق الترادف عند أصحاب النظرية التصورية إذا كان التعبيران يدلان على نفس الفكرة العقلية أو الصورة.

ينطوي هذا التعريف على إشكالية جوهرية تتعلق بثبات الفكرة العقلية أو الصورة الذهنية، فالفكرة أو الصورة التي يستحضرها لفظ ما تختلف من شخص إلى آخر اختلافاً جوهرياً، وهذا الاختلاف يعود إلى عدة عوامل، الأول: **القدرات العقلية** حيث تختلف القدرة على التجريد والتحليل والتركيب من فرد إلى آخر، مما يؤثر على طبيعة الفكرة المستحضرة. والعامل الثاني: **المعرفة العقلية** حيث تختلف الخلفية المعرفية لكل فرد، وهذا يؤثر على نطاق الفكرة وعمقها. والعامل الثالث: **العلم الشرعي الإلهي** وذلك يضيف بعداً خاصاً للفكرة، حيث يربطها بالقيم والمفاهيم الدينية. والعامل الرابع: **العلوم الدنيوية** وهي تساهم في تشكيل الفكرة من خلال منظور علمي أو عملي. والعامل الخامس: **الخبرات الشخصية** وهي تلعب دوراً حاسماً في تلوين الفكرة بطابع فردي. ولتوضيح هذه الإشكالية، يمكننا تناول لفظ "سماء" كمثال:

الطفل الصغير: قد يرى في "السماء" مجرد "اللون الأزرق" أو مجالاً للتعليم، وإذا كان لا يزال جنيناً لم يبلغ العام فإنه لا يميز شيئاً.

رجل الدين: قد يربط "السماء" بمفهوم "الله" أو الجنة، لكن هذا التصور قد يكون محدوداً.

عالم الفضاء: قد يتصور "السماء" كـ "فضاء خارجي أسود" وما يحتويه من أجرام.

الشاب الرسام: قد يستلهم من "السماء" "الجمال الطبيعي" والإلهام الفني، فيرى السماء لوحة فنية يشكلها الضباب واللون الأزرق ولون أشعة الشمس.

الفيزيائي: قد يحلل "السماء" كـ "انعكاس وانكسار ضوء الشمس" وظواهر ذرية.

السجين: الذي لم يرَ السماء قط، قد يربطها بـ "سقف الغرفة" أو تصورات مرضية.

هذه الاختلافات الجوهرية في الفكرة العقلية والصورة الذهنية للفظ واحد (السماء) تدل على استحالة تطابق التصورات، فكيف يمكن أن يتحقق الترادف بين لفظين مثل "سماء" و "فضاء" أو "جو" إذا كانت الصورة الذهنية لكل منهما تختلف من شخص لآخر؟ إن ما لا يتحقق على مستوى "التصور"، لا يمكن أن يتحقق على مستوى "التعبير اللفظي"، وأيضاً ما لا يتحقق على مستوى "لفظ واحد" مثل سماء، لا يمكن أن يتحقق على مستوى "مترادفين". مثل "سماء وجو أو فضاء".

إليك مثال آخر يوضح استحالة تشابه لفظتين في المعنى والفكرة العقلية والصورة رغم ترادفهما الظاهري، مع التركيز على الاختلافات في (النوع والحجم والطريقة واللون):

اللفظان المترادفان: "نهر" و "مجرى مائي"

تحليل الاختلافات الدقيقة رغم الترادف الظاهري:

النوع:

"**نهر**": تحمل دلالة طبيعية مباشرة، وتشير غالباً إلى ماء سيال طبيعي وكبير نسبياً، وقد يكون منبعه من البحر أو المحيط.

"**مجرى مائي**": أكثر عمومية، وقد تشير إلى مجرى طبيعي أو صناعي، كبير أو صغير، دائم أو مؤقت، وقد يكون منبعه من بحيرة كبيرة أو شلال متدفق.

الحجم:

عندما نتصور "نهراً"، غالباً ما يتبادر إلى الذهن صورة لسيل مائي كبير نسبياً، مثل نهر النيل في مصر أو نهر الأمازون في أمريكا الجنوبية أو نهر التيمز في لندن.

"مجرى مائي" قد يكون جدولاً صغيراً أو قناة للري، أي أصغر بكثير من النهر المعتاد.

الطريقة (أو الكيفية):

"نهر": يوحي بتدفق طبيعي قوي وحركة مستمرة للمياه.

"مجرى مائي" قد يكون ساكناً أو متقطعاً، كما في حالة قنوات الري التي تفتح وتغلق.

اللون (أو الصفة الحسية):

"نهر": يمكن أن يرتبط بصورة ذهنية محددة للون المياه (أزرق، بني، أخضر) حسب المنطقة والبيئة.

"مجرى مائي": لا يحمل بالضرورة هذه الدلالة اللونية القوية، فقد يكون شفافاً أو عكراً حسب طبيعة التربة والظروف.

خلاصة نقدية:

على الرغم من أن مفردتي "نهر" و "مجرى مائي" يمكن اعتبارهما مترادفين في بعض السياقات التصورية للرائي، إلا أن الصورة الذهنية التي يستحضرها كل لفظ عند التدقيق تختلف من حيث النوع (طبيعي مقابل عام)، والحجم (كبير مقابل متنوع)، والطريقة (تدفق مستمر مقابل ركود دائم)، واللون (محدد مقابل متلون). هذا التباين في الصفات الحسية والإيحاءات الدلالية يؤكد أن الترادف التصوري غير ممكن، وأن لكل لفظ خصوصيته وتميزه. وبالتالي، فإن السؤال "**كيف يمكن القول بترادف الألفاظ التي تختلف صورها وفكرتها العقلية؟**

إن الترادف لا يمكن أن يقوم على مجرد تطابق الفكرة العقلية أو الصورة الذهنية، بل يجب أن يأخذ في الاعتبار الاختلافات الفردية والمعرفية والثقافية التي تؤثر على تشكيل هذه الفكرة أو الصورة. وعليه، فإن الترادف المطلق أو التام يظل مفهوماً نظرياً مجرداً، بينما الواقع اللغوي يكشف عن تمايزات دلالية دقيقة بين الألفاظ.

4.2 التعريف الرابع وفق النظرية الإشارية:

يتحقق الترادف عند أصحاب النظرية الإشارية إذا كان التعبيران يستعملان مع نفس الشيء بنفس الكيفية.

لابد من توضيح مفهوم النظرية الإشارية، فهي تقوم على فكرة أن معنى الكلمة يكمن في إشارتها إلى شيء خارج ذاتها، وينقسم هذا التصور إلى رأيين رئيسين [1]:

الرأي الأول: يرى أن معنى الكلمة هو الشيء الذي تشير إليه.

الرأي الثاني: يرى أن معنى الكلمة هو العلاقة بين التعبير والشيء الذي يشير إليه.

ومع ذلك، فإن هذا التصور يغفل حقيقة أساسية، وهي أن فكرة الكلمة تنبع من ذاتها أولاً، ثم تتوسع أو تتحدد من خلال إشارتها إلى غيرها. فإذا لم يكن للشيء المشار إليه فكرة في ذاته، فإن الإشارة إليه تبقى مجرد علاقة خارجية لا تثري المعنى الأصلي للكلمة. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون الدال (اللفظ) هو نفسه المدلول (الشيء المشار إليه)، لأن كلاً منهما يمثل فكرة مستقلة، وهذا ينعكس على المترادفين الذين هما فكرتين في ذاتهما، فالدال (اللفظ): هو الفكرة أو المفهوم الذي يحمله اللفظ في ذاته. والمدلول (الشيء المشار إليه): هو الفكرة أو الشيء الذي يشير إليه اللفظ. وهنا نضع مثالاً منهجياً ونقداً لمعنى الترادف وفق النظرية الإشارية. لنفترض أننا أمام كلمة "**قلم**":

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص55.

الرأي الأول (المعنى هو الشيء المشار إليه):

التمثيل: بحسب هذا الرأي، فإن معنى كلمة "قلم" هو هذا الشيء المادي الذي أمسك به وأكتب به على الورق. أي أن المعنى هو ذات الجسم المادي، بصرف النظر عن وظيفته أو تصميمه أو مادته.

النقد: هذا الرأي يختزل المعنى في مجرد الوجود المادي، ويتجاهل الجوانب الأخرى التي تحدد ماهية القلم. فإذا كان معنى القلم هو مجرد الشيء المادي، فكيف نميز بين قلم الحبر وقلم الرصاص وقلم الألوان؟ وكيف نفسر أن كلمة "قلم" يمكن أن تستخدم للإشارة إلى أدوات كتابة مختلفة تماماً في الشكل والمادة؟ هذا الرأي يعجز عن تفسير القدرة التجريدية للغة، وقدرتها على الإشارة إلى مفاهيم أوسع من مجرد الأشياء المادية.

الرأي الثاني (المعنى هو العلاقة بين التعبير والشيء):

التمثيل: وفقاً لهذا الرأي، فإن معنى كلمة "قلم" يكمن في العلاقة بين اللفظ (قلم) والوظيفة التي يؤديها هذا الشيء (الكتابة). أي أن المعنى ليس مجرد الشيء المادي، بل هو وظيفته واستخدامه كأداة للكتابة والتعبير.

النقد: هذا الرأي أكثر تقدماً من الرأي الأول، لكنه لا يزال قاصراً. فإذا كان معنى "قلم" هو مجرد العلاقة بين اللفظ والكتابة، فكيف نفسر أن كلمة "قلم" يمكن أن تستخدم مجازاً للإشارة إلى السلطة أو النفوذ "القلم أقوى من السيف"؟ وكيف نفسر أن كلمة "قلم" يمكن أن تستخدم

للإشارة إلى أسلوب الكتابة أو التعبير "له قلم سيال"؟ هذا الرأي يركز على الوظيفة المباشرة، ويتجاهل القدرة الرمزية للغة، وقدرتها على توليد معانٍ جديدة من خلال الاستعارة والمجاز.

المثال الثاني: "المنفعة" و "الفضل" و "الخير" كأوصاف للأعمال الإنسانية

الرأي الأول (المعنى هو الشيء المشار إليه):

التطبيق: بحسب هذا الرأي، فإن معنى "المنفعة" هو العمل الإنساني المفيد، ومعنى "الفضل" هو العمل الإنساني المفيد، ومعنى "الخير" هو العمل الإنساني المفيد. أي أن الألفاظ الثلاثة لا تحمل أي معنى إضافي بخلاف الإشارة إلى ذات الفعل الإنساني.

النقد: هذا الرأي يتجاهل الفروق الدقيقة بين هذه الأوصاف. فالمنفعة قد تكون متبادلة، وقد تنطوي على مصلحة شخصية. والفضل قد يكون منحة أو عطاء مستحق أو غير مستحق. والخير هو عمل إنساني خالص يهدف إلى نفع الآخرين دون مقابل. هذا الرأي يعجز عن تفسير لماذا نستخدم هذه الألفاظ المختلفة لوصف الأعمال الإنسانية، ولماذا لا نكتفي بلفظ واحد؟

الرأي الثاني (المعنى هو العلاقة بين التعبير والشيء):

التطبيق: وفقاً لهذا الرأي، فإن معنى "المنفعة" يكمن في العلاقة بين اللفظ "المنفعة" وفعل النفع الذي يعود على شخص أو مجتمع. ومعنى "الفضل" يكمن في العلاقة بين اللفظ "الفضل" وفعل الإحسان الذي يقدمه شخص لآخر. ومعنى "الخير" يكمن في العلاقة بين اللفظ "الخير" وفعل الصلاح الذي يعود على الفرد والمجتمع.

النقد: هذا الرأي أكثر تفصيلاً، لكنه لا يزال غير كافٍ، فإذا كان معنى "المنفعة" هو مجرد الإشارة إلى فعل النفع، فكيف نفسر أن بعض المنافع قد تكون ضارة على المدى الطويل؟ وكيف نفسر أن بعض المنافع قد تكون مشروطة بمقابل أو ثمن؟ وبالمثل، فإن "الفضل" قد يكون مصحوباً بمنّة أو تفاخر. و "الخير" قد يكون قاصراً أو ناقصاً. هذا الرأي يركز على العلاقة الظاهرية، ويتجاهل القيم والمعايير التي تحدد جودة العمل الإنساني وأثره.

نقد عام للنظرية الإشارية:

نقول إن النظرية الإشارية تعاني من قصور أساسي، وهو اختزال المعنى في العلاقة بين اللغة والواقع المادي أو الوظيفي. هذه النظرية تتجاهل الجانب الذاتي للغة، أي الدور الذي يلعبه الوعي الإنساني والثقافة والتاريخ في تشكيل المعنى. فالمعنى ليس مجرد انعكاس للواقع، بل هو نتاج تفاعل معقد بين اللغة والوعي والواقع.

الخلاصة:

نرى أن النقد يكمن في أن النظرية الإشارية تعجز عن تفسير **التجريد** الذي هو قدرة اللغة على الإشارة إلى مفاهيم مجردة لا ترتبط بأشياء مادية محددة، ولا تفسر **الرمزية** التي هي قدرة اللغة على استخدام الرموز والاستعارات لتوليد معانٍ جديد، وتعجز عن توضيح **السياق** الذي له دور ثقافي وتاريخي في تحديد المعنى، وتعجز عن تفسير **الذاتية**، وهي دور الوعي الفردي في إضفاء معنى شخصي على الكلمات.

نستنتج من هذا التحليل أن كل وحدة لغوية تمثل كياناً مفهومياً مستقلاً، كما أن كل مفهوم ذهني يجد تعبيره في صيغة لفظية واحدة أو متعددة، دون أن يعني ذلك ترادفاً تاماً بين تلك الصيغ. وعليه، فإن الإحاطة بتعريف الترادف تستلزم تجاوز المنظور الإشاري (السيميائي) التقليدي، وتبني رؤية تكاملية تستوعب جميع العوامل المؤثرة في التشكيل الدلالي.

ونقول صحيح أن النظرية الإشارية تقدم إسهاماً جوهرياً في تفسير العلاقة بين النظام اللغوي والواقع المادي، إلا أنها تظل عاجزة عن تقديم تفسير شامل لظاهرة الترادف، نظراً لإغفالها البعد الذاتي التصوري الكامن في البنية الداخلية للكلمة. فالحقيقة اللغوية تؤكد أن الترادف الحقيقي لا يتحقق إلا بتطابق الوحدات المعجمية في المضمون المفهومي وطريقة التصور الذهني، بصورة مستقلة عن

المرجع الخارجي، وهو شرط نادر التحقق في الممارسة اللغوية الفعلية، إن لم يكن مستحيلاً.

5.2 التعريف الخامس وفق النظرية السلوكية:

يتحقق الترادف عند أصحاب النظرية السلوكية إذا كان التعبيران متماثلين عن طريق اتصال كل منهما بنفس المثير والاستجابة.

النقد المنهجي:

نقول بخلاف النظرية التصورية التي تركز على التمثل الذهني والصورة الواقعية، تؤكد النظرية السلوكية على الجانب التربوي التعليمي الملحوظ وعلى الاستجابات لمثيرات تقدمها البيئة أو المحيط. ولهذا، "يطلق بعضهم على اللغة مصطلح "السلوك النطقي" (verbal behaviour) أو "السلوك اللغوي" (language behaviour)، انطلاقاً من أن هذه النظرية تقوم على الاتجاه الآلي أو الحتمي الذي يرى أن كل شيء في العالم محكوم بقوانين الطبيعة" [1]. من هذا المنظور، يتبين للباحثين الأهمية العلمية لدراسة المعنى انطلاقاً من أسس قابلة للإدراك الحسي، غير أن هذه الإشكالية تظل ذات طبيعة معقدة، لا سيما في حالات المترادفات التي يصعب رصدها رصداً مباشراً. وتتعمق هذه الإشكالية حين ندرك أنه ليس كل زوج من

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص60.

المفردات المزعومة المترادفة يمكن أن يرتبط بنفس المثير الحسي أو يُحدث نفس الاستجابة الدلالية.

لتوضيح هذه الفرضية، لنأخذ نموذجاً كونياً بارزاً يتمثل في الشمس كمثير ضوئي رئيس. فعند وصف كواكب المجموعة الشمسية بمفردات مثل "مضيئة" أو "منيرة" أو "لامعة"، نجد أن هذه المصطلحات ليست متكافئة دلالياً، ولا يصح استخدامها بشكل تبادلي، وذلك لأن الكواكب –وإن اشتركت في ارتباطها بالشمس كمصدر إشعاعي– تختلف في استجابتها الضوئية تبعاً لعدة عوامل فيزيائية، أهمها: المسافة الفلكية عن الشمس، وسرعة الدوران المداري، وخصائص السطح الكوكبي.

وبناءً عليه، فإن عملية وصف الإشعاع الكوكبي لا تخضع للاختيار العشوائي، بل تخضع لمعايير علمية دقيقة، يأتي في مقدمتها البعد الفلكي للكوكب عن الشمس، وهو المبدأ الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ (15) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (16)﴾ {التكوير: 15–16}، حيث تُظهر هذه الآية الدقة الكونية في وصف حركة (بعض) الكواكب وخصائصها الضوئية. وقد ذكر صاحب العين أن "الكواكب الخُنس الدراري الخمسة هي زُحل والمشتري والمريخ والزهرة وعُطارد، وسُميت بذلك لأنها تَخنس أحياناً حتى تختفي تحت ضوء الشمس" [1].

---

[1] أبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المُخصص، ج2، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1996م)، ص383.

وبناءً على ما سبق، وللتوغل في مزيد من الدقة العلمية، يلزم التأكيد على أن تأثير المثير (الشمس) في الكواكب التابعة لها ليس ظاهرة ثابتة أو متجانسة. فقد كشفت الدراسات الفلكية المتخصصة عن تباين في النشاط الإشعاعي الشمسي، حيث وجد الباحث (جون أ. إيدي) (John Eddy) والعالم (أرام أ. بورنازيان) (Aram A. Boornazian) دليلاً على أن الشمس تتكمش بحوالي 0.1٪ لكل قرن تقريباً، أي ما يعادل 5 أقدام (152.2 cm) في الساعة [1]. كذلك يلاحظ في الاستخدام اللغوي أن أوصاف المقاتل تتنوع بين "شجاع" و"مقدام" و "صارم"، وهي ألفاظ قد توحي بالترادف ظاهراً، إلا أن تحليل السياق التواصلي يكشف عن تمايزها الدلالي الدقيق وفقاً لطبيعة المثير (الحدث) وخصائص الاستجابة (سلوك المقاتل). ففي حالة وجود دبابة صهيونية على بُعد عشرة أمتار من مقاتل فلسطيني يسعى لوضع عبوة ناسفة عليها، يتبدى وصف "صارم" كأدق تعبير لملاءمته سياق المواجهة المباشرة والقريبة، حيث تعكس الكلمة صلابة الموقف وثبات المقاتل أمام العدو في نطاق التماس المباشر. كما أن حركية الهدف (سواء كان ثابتاً أو متحركاً) تشكل عاملاً حاسماً في تحديد الملاءمة الدلالية للوصف.

في المقابل، عندما يبعد المثير (الدبابة) مسافة مائتي متر، يصبح مصطلح "مقدام" أكثر دقةً، لأنه يركز على سمة المبادرة والمخاطرة

---

[1] The Sun Is Shrinking. Available at: https://www.icr.org/article/sun-shrinking (accessed APRIL 01, 1980)

في التقدم نحو الهدف البعيد. وهكذا يتضح أن طبيعة المثير وموقعه المكاني وخصائصه الحركية تشكل ضوابط موضوعية تحكم اختيار التعبير الدقيق، مما يؤكد أن الدقة السياقية تُفنّد الزعم بوجود ترادف تام بين الألفاظ. لهذا، نجد أن الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس [1] (Charles Morris) قدم اتجاهاً سلوكياً آخر نحو المعنى، وقد لاقى رواجاً كبيراً في الأربعينات والخمسينات، حيث رأى أن الارتباط بين المثير والاستجابة يعتمد على الميل أو الرغبة أو المزاج، وأننا لا نتخذ بالضرورة ردود أفعال معينة في حضور مثيرات معينة. ولكن إذا وجد الارتباط، فإننا نميل إلى أن نستجيب على حسبه، وهذا الميل سوف يظهر في استجابة صريحة [2].

خلاصة نقدية:

إن النظرية السلوكية، رغم تركيزها على الجانب القابل للملاحظة في المعنى، لا يمكن أن تفسر الترادف تفسيراً كاملاً؛ لأنها تغفل الدور الذي يلعبه السياق والنية والتقدير العقلي في تحديد الاستجابة اللغوية. فالاستجابة للمثير ليست آلية أو حتمية، بل هي خاضعة لعدة عوامل تجعل التعبير اللغوي دقيقاً ومحدداً، وهو ما ينافي فكرة الترادف.

---

[1] تشارلز ويليام موريس Charles Morris (1901 – 1979) هو فيلسوف وعالم سيميائي أمريكي.

[2] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص65.

6.2 التعريف السادس وفق النظرية التحليلية البنيوية: **الترادف عند أصحاب النظرية التحليلية يتحقق إذا كانت الشجرة التفريعية لإحدى الكلمتين تملك نفس التركيب التفريعي للأخرى، أو إذا اشترك اللفظان في مجموع الصفات الأساسية التمييزية. الترادف تضمن من جانبين. (أ) و (ب) يكونان مترادفين إذا كان (أ) يتضمن (ب) و (ب) يتضمن (أ).**

النقد المنهجي:

لا يمكن للنظرية التحليلية للألفاظ أن تعمل بمعزل عن معرفة "الحقل الدلالي" (semantic field) أو "الحقل المعجمي" (Lexical field)، "فالحقل هو مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها. ومثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية التي تقع تحت المصطلح العام "لون" وتضم ألفاظًا مثل: أحمر، أزرق، أصفر، أخضر، أبيض.. إلخ" [1].

وعموماً، "فإن الألفاظ المترادفة والمتضادة تعتبر نوعاً من بين الأنواع الأخرى التي يشتمل عليها الحقل الدلالي، وقد كان أندريه جولز

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص79.

(Andreas Jolles) [1] أول من اعتبر ألفاظ المترادف والتضاد من الحقول الدلالية" [2].

ومن الأنواع الأخرى للحقل الدلالي [3]:

الأوزان الاشتقاقية، وأطلق عليها اسم الحقول الدلالية الصرفية Morpho–semantic fields.

أجزاء الكلام وتصنيفاتها النحوية.

الحقول السنتجماتية Syntagmatic fields، وتشمل مجموعات الكلمات التي تترابط عن طريق الاستعمال، ولكنها لا تقع أبداً في نفس الموقع النحوي. وقد كان والتر بورزيغ (Walter Porzig) [4] أول من درس هذه الحقول، وذلك حين وجه اهتمامه إلى كلمات مثل:

كلب – نباح.

فرس – صهيل.

زهر – تفتح.

---

[1] هو اندريه جولز Andreas Jolles لغوي وناقد أدبي هولندي. انظر كتاب: ديرك جيرايرتس، نظريات الدلالات المعجمية للمؤلف، مطبعة جامعة أكسفورد، 2010م. وبالإنجليزية:

Theories of Lexical Semantics, Dirk Geeraerts, Oxford University Press, 2010.

[2] المصدر نفسه، ص80.

[3] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص80-81.

[4] هو اللغوي والتر بورزيغ Walter Porzig، (1895-1961) باحث بارز في علم الدلالة واللغويات. اشتهر بدراساته حول العلاقات بين العناصر المعجمية بناءً على روابطها الترابطية، ودورها في النظرية الدلالية.

طعام – يقدم.

يمشي – قدم.

ينتقل – سيارة.

تُعرف السنتجماتية في العربية باسم "التركيب اللغوي التعبيري"، ويمكن تسميتها بشكل أدق بـ "المترابط اللغوي" الذي يجمع بين بنية الألفاظ في الجملة النحوية أو الحدث السردي. ويُعرف التركيب التعبيري أنه "مجموعة متسقة من الوحدات اللغوية لتؤدي معنى في الكلام، كالجملة الإسمية أو الفعلية أو الجزء من الجملة الذي يؤدي دلالة ما" [1]. ومع ذلك، تبرز إشكالية دلالية في الحقل التركيبي (السنتجماتي) تتعلق بطبيعة العلاقات بين الوحدات المعجمية. ففي حالة لفظ "فرس" مثلاً، تنحصر الدلالة الصوتية المرتبطة به في "الصهيل" دون غيره، مما يشكل علاقة أحادية محددة. بينما نجد أن لفظ "انتقال" يحتمل دلالات متعددة تتنوع حسب وسيلة النقل (براً، بحراً، جواً)، والتي قد تشمل: استخدام السيارة، الدراجة، المشي، الطائرة، السفينة، أو حتى الانتقال الفوري كما في النص القرآني: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ {النمل: 40}.

هذا التباين الدلالي يمكننا من التمييز بين نمطين من الحقول التركيبية:

حقل تركيبي مغلق: حيث تنحصر الدلالة في علاقة أحادية (كالارتباط الحصري بين "فرس" و "صهيل").

---

[1] مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984م)، ص96.

حقل تركيبي مفتوح: يتميز بتعدد العلاقات الدلالية (كما في حالة "انتقال" التي تتسع لمختلف وسائل النقل).

إن الخوض في هذه التفصيلات اللغوية، قد يعيدنا إلى المربع الأول الخاص بالأسس التاريخية لنشأة اللغة وتطور الألفاظ، فتصبح المسألة متعلقة بفقه اللغة وليس علم اللغة. ومن الفروق بين "فقه اللغة" و "علم اللغة" أن "فقه اللغة" كمصطلح كان أسبق بالظهور من "علم اللغة"، ولدينا بهذا الاسم كتاب لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت 429 هـ)، المسمى "فقه اللغة وسر العربية"، بالإضافة إلى كتاب "الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها" لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، و "فقه اللغة" في دراسته أوسع من "علم اللغة" ونتائج "علم اللغة" تدخل في دراسة "فقه اللغة"، و "فقه اللغة" يتخذ اللغة وسيلة لدراسة التاريخ البشري والتطور الحضاري في حين أن "علم اللغة" يدرس اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها [1].

بناءً على ما تقدم، يتبين أن اعتبار الكلمات المزعومة مترادفة بمثابة حقل دلالي موحد هو افتراض غير دقيق من الناحية اللسانية. فلنأخذ على سبيل المثال مجموعة المفردات التالية التي تُصنف عادةً على أنها مترادفات: (بريق، شعاع، ضوء، ضياء، لمعان، نور). فكيف

---

[1] رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999م)، ص9-12. **انظر أيضاً:** زينب محمد صالح، ملخص محاضرة في فقه اللغة العربية، جامعة ديالى، كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، ص3.

يمكن التسوية بين هذه المفردات دلالياً، بحيث يصح القول إن "الضوء" يعبّر عن نفس الدقة الدلالية التي يحملها "البريق"، أو أن "البريق" يؤدي الوظيفة الدلالية ذاتها التي يؤديها "الشعاع"؟

عند تحليل العلاقة بين هذه الألفاظ –التي تُسمى مجازاً مترادفات– والتصور الذهني المصاحب لكل منها، يتضح زعم الحقل الدلالي الموحد للمترادفات. فمثلاً، مفهوم "الضوء" في الذهن الجمعي يرتبط بإشراق الشمس كتعبير عن شمولية الإنارة، بينما "الشعاع" يدل على خطوط الضوء المنفردة التي تشكل أجزاءً من هذا الضوء الكلي. أما "اللمعان" فيحال إلى السطوع المنعكس عن الأسطح الملساء كالسيارة الجديدة أو الحذاء المصقول. وهذا ما يفسر شيوع تعبير "إضاءة الشمس" وندرة استخدام "لمعان الشمس" في الاستعمال اللغوي العادي، مما يؤكد الطبيعة التخصصية لكل لفظ ضمن سياقه الدلالي الخاص. وهذه الظاهرة لا تعكس إلا التطور التاريخي/الثقافي للغة في التعبير عن المفاهيم الحسية، حيث تكتسب كل مفردة دلالاتها الخاصة عبر السياق الاجتماعي والثقافي. ويجد هذا التمايز الدلالي تأصيلاً له في النص القرآني الكريم، حيث ورد التمييز بين "الضياء" و "النور" في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً﴾ {يونس: 5}. قال أبو هلال العسكري: الضياء ما يتخلل الهواء من أجزاء النور فيبْيَض بذلك، والشاهد أنهم يقولون "ضياء النهار" ولا يقولون "نور النهار"، إلا أن يعنوا الشمس، فالنور الجملة التي

يتشعب منها [1]، مما يؤكد وجود فروق دلالية دقيقة بين المصطلحات التي يُظن أنها مترادفة.

يستدعي البحث في ظاهرة الترادف من خلال المنظور التحليلي العودة إلى المكونات التأسيسية للوحدات المعجمية، ويربطنا ذلك بحقلين معرفيين أساسيين: اللسانيات التاريخية، وعلم النقوش القديمة (الباليوغرافيا). وتكشف هذه المقاربة عن الأهمية المعرفية لدراسة اللغة من منظور فقهي شرعي، باعتبارها الوسيط الاتصالي بين الوحي الإلهي والعقل البشري.

ويجد هذا الربط الثلاثي (الوحي–اللغة–العقل) سنداً قرآنياً في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ {يوسف: 2}، حيث يتجلى التسلسل الزمني والمنطقي لهذه الثلاثية: بدءاً بالوحي ﴿أَنزَلْنَاهُ﴾، مروراً باللغة العربية ﴿قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾، ووصولاً إلى العقل ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. وهذا التسلسل يثبت المكانة المركزية للغة العربية كأداة عقلية شرعية لفهم الخطاب المقدس.

الخلاصة النقدية:

على الرغم من إسهام المنهج التحليلي في الكشف عن البنى التركيبية للوحدات المعجمية والعلاقات فيما بينها، إلا أنه يعجز عن تقديم تفسير شامل لظاهرة الترادف، نظراً لتجاهله العوامل السياقية

---

[1] أبي هلال العسكري، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، الفروق في اللغة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002م)، ص557.

والخبرات الذاتية والأبعاد الثقافية التي تسهم في تشكيل الدلالة. إذ لا يكفي للتعبير عن الترادف مجرد التشابه في المكونات الصورية أو تقاطع بعض السمات الدلالية الأساسية، بل يتطلب ذلك تكافؤاً تاماً في الوظيفة الدلالية والأثر التواصلي على المتلقي، وهو شرط نادر التحقق في الواقع اللغوي، إن لم يكن مستحيلاً.

الفصل الثاني: مذاهب اللغويين والأصوليين في وقوع الترادف

يُعدّ إشكال الترادف في اللغة العربية والقرآن الكريم من أبرز القضايا اللسانية وإحدى الإشكاليات المركزية التي شغلت بال العلماء قديماً وحديثاً، واستأثرت باهتمام اللغويين والأصوليين عبر العصور، حيث تشعّبت الآراء وتنوّعت المذاهب بين مثبتٍ للترادف ونافٍ له، وبين مضيّقٍ لمجالها وموسّع، ولا تزال محل صراع معرفي بين اللغويين والأصوليين، حيث يمكن تصنيف المواقف منها إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

مذهب الإثبات: يرى جمهور اللغويين (كالأصمعي والسيوطي) والأصوليين وقوعَ الترادف في اللغة العربية، مستندين إلى ظاهرة تعدد الألفاظ للمعنى الواحد، معتبرين ذلك وسيلةً لثراء التعبير وتنويع الأساليب البلاغية.

مذهب النفي: ينكر ثعلب وابن فارس وابن الأنباري الترادفَ جملةً، بحجة أن كل لفظٍ يحمل دلالةً خاصة تنبع من اشتقاقه أو سياقه التاريخي.

المذهب التوفيقي أو اتجاه التوسط بالشروط: يتبناه المعاصرون، حيث يشترطون للترادف شروطاً صارمة كالاتحاد التام في المعنى

والزمن والبيئة اللغوية، مستبعدين الألفاظ ذات الأصول اللهجية أو التطورات الصوتية.

وقد تولّد عن هذه الاختلافات صراعٌ علمي حادّ، تجلّى في تباين المواقف وتبادل الحجج والبراهين، حتى تكافأت أدلة الفريقين تقريباً. وفي خضم هذا الجدل العلمي المحتدم، تبرز الحقيقة التي لا مراء فيها –والتي يشهد لها الواقع اللغوي– وهي استحالة وقوع الترادف الحقيقي في القرآن الكريم، وهو ما نؤكده في هذا الفصل، مع تأييدنا لإنكار الترادف المطلق جملةً وتفصيلاً.

ونحن نناقش آراء علماء اللغة وفقهاء الدين ننطلق من فرضية أساسية مفادها أن ما يسمى بالترادف ليس سوى ظاهرة لغوية دراسية أكثر منه واقعاً لغوياً قائماً. فنحن نرى أن ما يُوصف بالترادف ليس سوى "متعاينات" لغوية –حسب اصطلاحنا السابق– تخضع لضوابط دقيقة، وتندرج تحت المجاز اللغوي لا الحقيقة اللغوية. ويشهد لهذا الرأي ذلك الكم الهائل من كتب الفروق اللغوية والتعريفات التي تؤكد تفرد كل لفظ بدلالة خاصة، مما يجعل من الترادف مادةً للجدل الأكاديمي أكثر من كونه ظاهرة لغوية قائمة بذاتها. بل إننا نذهب إلى أبعد من ذلك، فندعي أن تطور الأمم ورقيها يقاس بمدى إنكارها للترادف، إذ يشكل هذا الإنكار دليلاً على ثراء اللغة وغناها الدلالي. فالقاعدة التي نؤسس عليها تقول: **"علو اللغة بمقدار تباعد مفرداتها، وانحطاطها بمقدار تقاربها"**. وهذا ما سنعمل على إثباته في هذا المبحث من خلال التحليل اللغوي والاستدلال العلمي.

1. المذاهب وفق التسلسل التاريخي والتطور الفكري

يتناول هذا المبحث بالعرض والتحليل المذاهب اللغوية والفقهية المؤسسة في مسألة الترادف، حيث نستعرض آراء أعلام اللغة والأصوليين الذين أسهموا في صياغة الأطر النظرية والمعايير المنهجية التي تحكمت في فهم هذه الظاهرة اللغوية وتطبيقاتها في اللغة العربية وعلوم أصول الفقه. وسنقوم بتحليل هذه المذاهب وفق التسلسل التاريخي والتطور الفكري التالي:

1.1 المذهب الأول (القائلون بوقوع الترادف):

قال الزركشي (ت 794 هـ) في كتابه "البحر المحيط في أصول الفقه": أنه واقع مطلقاً، وهو الصحيح من لغة واحدة ومن لغتين وبحسب الشرع (كالفرض والواجب) عندنا [1]. وذكر ابن الحاجب (ت 646 هـ) في حاشيته: أن الترادف واقع عند الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، خلافاً لثعلب وابن فارس، والإمام الفخر الرازي في الأسماء الشرعية. وأكد ابن النجار ذلك بقوله: الصحيح الذي عليه أصحابنا والحنفية والشافعية أنه واقع في اللغة في الأسماء والأفعال والحروف. فمن أمثلته في الأسماء: الأسد والسبع والليث والغضنفر، فإنها كلها

---

[1] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص105.

للحيوان المفترس المعروف. وفي الأفعال: قعد وجلس. كذا: مضى وذهب. وفي الحروف: إلى وحتى لانتهاء الغاية [1]. وأوضح ابن الحاجب: المترادف واقع على الأصح، كأسد وسبع، وجلوس وقعود، وذكر أن فائدته التوسعة [2]، وتيسير النَّظم، والنثر للروي [3]، أو الزنة، وتيسير التجنيس [4] والمطابقة [5]، [6]. وهذا ما نقله الزركشي عن ابن الحاجب ثم قال: التوسعة، لتكثير الطرق على التعبير عن المعاني المطلوبة، ولهذا يجتنب واصل بن عطاء اللفظة التي فيها الراء للثغته حتى كأن الراء ليست عنده من حروف المعجم، ولذلك قيل: فائدة

---

[1] محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م)، ص141.

[2] جاء في حاشية ابن الحاجب أن التوسعة: هي تكثير الطرق الموصلة إلى الغرض؛ ليتمكن من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى.

[3] جاء في حاشية ابن الحاجب أن الروي: حرف القافية الذي تبتنى عليه القصيدة كاللام في قوله امرئ القيس:

قفا نبكي من ذكرى حبيب ومنزل.. بسقط اللوى بين الدخول فحومل

[4] جاء في حاشية ابن الحاجب أن تيسير التجنيس: هو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو: رحبة، رحبة. جبة البرد، جنة البرد، بأن يحصل التجنيس بأحد اللفظين دون الآخر.

[5] جاء في حاشية ابن الحاجب أن المطابقة: الجمع بين المتضادين بحيث يكون أحدهما موازياً للآخر كقول الشاعر: فلا الجود يفني المال والجد مقبل.. ولا البخل يبقي المال والجد مدبر.

[6] جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بـ "ابن الحاجب"، تحقيق: نذير حمادو، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص228-229.

الترادف: تيسير النظم للراوي [1]. بينما قال الشوكاني (ت 1250 هـ) في إرشاد الفحول "إن سبب الترادف إما تعدد الواضع، أو توسيع دائرة التعبير، وتكثير وسائله، وهو المسمى عند أهل البيان بالافتنان، أو تسهيل مجال النظم والنثر، وأنواع البديع، فإنه قد يصلح أحد اللفظين المترادفين للقافية، أو الوزن، أو السجعة، دون الآخر، وقد يحصل التجنيس [2]، والتقابل [3]، والمطابقة [4]، ونحو ذلك بهذا". وأضاف الشوكاني "إن الذين أنكروا الترادف لم يأتوا بحجة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب، مثل: الأسد والليث، والحنطة والقمح، والجلوي والقعود. وهذا كثير جداً، وإنكاره مباهتة" [5]. وقالوا المترادف: "تعريف للمُعَرَّف، أي لأن اللفظ الثاني

---

[1] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص108.

[2] التجنيس: هو أن لا تختلف الكلمتان إلا في حرف تقارب، كالداري والباري. {التعريفات: ص74}.

[3] التقابل: أن يؤتى بمعنيين أو أكثر، ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب. {البلاغة الواضحة: ص285}.

[4] المطابقة: يقال له: التطبيق والطباق والتكافؤ: وهو مقابلة الفعل بالفعل، والاسم بالاسم أو الجمع بين الشيء وضده في الكلام "وتحسبهم أيقاظاً وهو رقود" {الكهف: 18}. {التعريفات: ص84، 279، البلاغة الواضحة، ص281}.

[5] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، ج1، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2000م)، ص124.

تعريف لما عرّف الأول" [1]. وقال الإسنوي (ت 772 هـ) "توالي الألفاظ هو تتابعها؛ لأن اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله" [2]. وذكر ذلك السبكي (ت 771 هـ) في "الإبهاج في شرح المنهاج" [3]. وقال الرماني "من أسباب الترادف أن يكون للشيء الواحد في الأصل اسم واحد، ثم يوصف بصفات مختلفة باختلاف خصائص ذلك الشيء" [4].

وقيل في الداعي إلى الترادف: الأسماء المترادفة: إما أن تحصل من واضع، أو من واضعين.

أما الأول: فيشبه أن يكون (هو) السبب الأقلي، وفيه سببان:

الأول: التسهيل والإقدار على الفصاحة.

الثاني: التمكين من تأدية المقصود بإحدى العبارتين – عند نسيان الأخرى.

---

[1] مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص229.

[2] جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص103.

[3] علي بن عبد الكافي السبكي، الأبهاج في شرح المنهاج، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م)، ص238.

[4] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص12.

أما الثاني: فيشبه أن يكون هو السبب الأكثري، وهو اصطلاح إحدى القبيلتين على اسم لشيء غير الذي اصطلحت القبيلة الأخرى عليه، ثم اشتهار الوضعين بعد ذلك [1].

وقال التهانوي (ت 1191 هـ): إن الترادف عند البلغاء نوعان: أحدهما جيد، وهو أن يؤتى بكلمتين لهما معنى واحد، ولكن ثمة فرق بينهما في الاستعمال، أو أن يكون للكلمة الثانية معنىً ثانٍ خاص أو أن توصف بصفة خاصة، مثل أرجو وآمل في اللغة العربية وهما مترادفتان وجيدتان أيضاً لأن كلمة آمل وإن كانت بمعنى الرجاء، إلا أنها مخصوصة بكونها لا تستعمل إلا في مكان محمود. والنوع الثاني: معيب وهو الإتيان بلفظتين لهما معنى واحد دون أن يكون لأحدهما أي فرق عن الأخرى، ويسمى بعضهم هذا النوع: الحشو القبيح، كذا في جامع الصنائع. ويعد عند بعضهم من باب الإطالة [2]. من جهته قال العلامة الآمدي (ت 631 هـ) في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" موافقاً وجود ترادف في اللغة: ذهب شذوذ من الناس إلى امتناع وقوع الترادف في اللغة مصيراً منهم إلى أن الأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى

---

[1] شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، ص691.

[2] محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، ص408.

الآخر، وبيانه من أربعة أوجه، أي وجوه القائلين بامتناع الترادف وقد علّق عليها الآمدي:

الأول: أنه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة أحد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر. قال الآمدي رداً على ذلك: إنه يلزم منه التوسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب، فيكون أقرب إلى الوصول إليه، حيث إنه لا يلزم من تعذر حصول أحد الطريقين تعذر الآخر، بخلاف ما إذا اتحد الطريق، وقد يتعلق به فوائد أخر في النظم والنثر بمساعدة أحد اللفظين في حرف الروي، ووزن البيت، والجناس، والمطابقة، والخفة في النطق به.. إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لأرباب الأدب وأهل الفصاحة.

الثاني: أنه لو قيل باتحاد المسمى، فهو نادر بالنسبة إلى المسمى المتعدد بتعدد الأسماء، وغلبة استعمال الأسماء بإزاء المسميات المتعددة تدل على أنه أقرب إلى تحصيل مقصود أهل الوضع من وضعهم، فاستعمال الألفاظ المتعددة فيما هو على خلاف الغالب خلاف الأصل. وعلق الآمدي على ذلك قائلاً: هذا غير مانع من وقوع الترادف، بدليل الأسماء المشتركة والمجازية.

الثالث: أن المؤونة في حفظ الاسم الواحد أخف من حفظ الاسمين، والأصل إنما هو التزام أعظم المشتقين لتحصيل أعظم الفائدتين. وعلق الآمدي على ذلك قائلاً: إنما يلزم المحذور منه –وهو زيادة مؤونة الحفظ– إذا وظف على كل واحد حفظ جميع المترادفات، وليس كذلك؛ بل هو مخير في حفظ الكل أو البعض.

الرابع: أنه إذا اتحد الاسم، دعت حاجة الكل إلى معرفته مع خفة المؤونة في حفظه فعمت فائدة التخاطب به، ولا كذلك إذا تعددت الأسماء فإن كل واحد على أمرين: بين أن يحفظ مجموع الأسماء، أو البعض منها. والأول شاق جداً، وقلما يتفق ذلك. والثاني؛ فيلزم منه الإخلال بفائدة التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر، وجوابه أن يقال: لا سبيل إلى إنكار الجواز العقلي، فإنه لا يمتنع عقلاً أن يضع كل لفظين على مسمى واحد ثم يتفق الكل عليه، أو أن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين على مسمى وتضع الأخرى له اسماً آخر من غير شعور كل قبيلة بوضع الأخرى، ثم يشيع الوضعان بعد ذلك أن وكيف وذلك جائز، بل واقع بالنظر إلى لغتين ضرورة؛ فكان جائزاً بالنظر إلى قبيلتين. وقال الآمدي رداً على ذلك: أنه ملغي بالترادف في لغتين، كيف وأنه يلزم من الإخلال بالترادف الإخلال بما ذكرناه من المقاصد أولاً، وهو محذور [1]. نقول يُخطئ الآمدي في اختزاله إشكاليةَ الترادف في "التوسعة اللغوية" و"المقاصد الأدبية"، إذ يتجاهل البُعدَ الوظيفيَّ للغة الذي يحوّلِ التعددَ اللفظيَّ إلى تخصصٍ دلالي. فقوله إن الترادفَ يُسهِّلُ "الجناسَ ووزنَ البيت" لا يُبرر وجودَ ألفاظٍ متطابقة المضمون، بل يُثبت أن لكل لفظٍ سياقاً بلاغياً خاصاً ينفي الاتحادَ الكلي، لا سيما أن البلاغة فن وعلم لغوي كبير يندرج تحته علم البيان والمعاني والبديع. كما أن استدلالَه

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، ج1، ط1، (الرياض: دار الصميعي، 2003م)، ص41-42.

بـ "الأسماء المشتركة" يُخلط فيه بين الاشتراك اللفظي (تعدد المعاني للفظ واحد) والترادف (تعدد الألفاظ لمعنى واحد)، فكلاهما آليتان مختلفتان. أما زعمُه أن المؤونةَ في حفظ المترادفات "غيرُ ملزمة"، فهو يناقض مبدأً "الاقتصاد اللغوي" الذي يُوجبُ اختزالَ الزائد غيرِ المفيد. لو صحَّ الترادفُ الكليُّ لانهارتِ اللغةُ إلى ألفاظٍ مكررةٍ بلا قيمةٍ دلالية، وهو ما تُنفيه تحليلاتُ ابن النجار والتهانوي في تبيانهم أن التمايزَ السياقيَّ يمنعُ التطابقَ المفهوميَّ المطلق. ومن علماء الأصول الذين أيدوا الترادف: الإمام فخر الدين الرازي (ت 604 هـ) كما ذكر الرماني [1]. ومن قدماء العرب الذين أثبتوا وأيدوا الترادف [2]: الهمذاني [3] (ت 320 هـ)، ولكن نخشى أن كتابه يتعلق بالوجوه والنظائر وليس بالترادف وهذه مسألة جدلية بين علماء اللغة والفقه، ومن بينهم أيضاً: قدامة بن جعفر [4] (ت 337 هـ)، وابن خالويه [5] (ت 370 هـ) الذي نسب إليه حفظه للأسماء المترادفة، وأبو علي الفارسي (ت 376 هـ)

---

[1] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص14.

[2] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص12-13.

[3] هو عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني كتابه "ألفاظ الأشباه والنظائر".

[4] كتابه "جوهر الألفاظ" ورتبه على أبواب المعاني، وهو مطبوع بمراجعة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد.

[5] هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، ألف كتاباً في أسماء الأسد، وكتاباً في أسماء الحية، وروى عنه السيوطي في كتابه "المزهر" أكثر من مائة وأربعين اسماً للسيف.

[1]، والرماني (ت 384 هـ) [2]، وابن جنى (ت 392 هـ) [3]، وابن سيده (ت 485 هـ) [4]، والفيروزآبادي (ت 817 هـ) [5].

2.1 المذهب الثاني (القائلون بمنع الترادف):

القائلون بمنع الترادف مطلقاً كما ذكر الزركشي، وقال اختاره أبو الحسين بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ) في كتابه "فقه اللغة" وفي رواية "فقه العربية" [6]، وحكاه عن شيخه ثعلب (ت 291 هـ)، وقال

---

[1] قال ابن جنى تلميذ أبي علي في باب "تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني": "وكان أبو علي الفارسي يستحسن هذا الموضع جداً، وينبه عليه ويسر بما يحضره خاصره منه". وقد عد بعض الباحثين أبا علي الفارسي من مفكري الترادف.

[2] هو أبو الحسن علي بن عيسي الرماني، وكتابه "الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى".

[3] هو أبو الفتح عثمان بن جنى، وكتابه "الخصائص" وفيه باب سماه "باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني"، وقال في أوله: "هذا فصل من العربية حسن كثير المنفعة قوي الدلالة على شرف هذه اللغة، وذلك أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة، فتبحث عن أصل كل اسم منها، فتجده مفضى المعنى إلى معنى صاحبه".

[4] هو أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي، وقد ألف موسوعته اللغوية الضخمة "والمخصص" والتي ضمنها مئات المترادفات، وقال في مقدمة كتابه: "وكذلك أقول على الأسماء المترادفة التي لا يتكثر بها نوع، ولا يحدث عن كثرتها طبع، كقولنا في الحجارة: حجر وصفاة ونقلة.

[5] هو مجد الدين محمد بن يعقوب، وقد شغف بالترادف لدرجة أنه أوصل مترادفات بعض الألفاظ إلى ألوف في كتابه "الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف".

[6] محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2018م)، ص161. **انظر أيضاً:** أبي الحسن علي بن عيسى الرماني،

ابن سيده في "المخصص": كان محمد بن السري –يعني ابن السراج– يحكي عن أحمد بن يحيى ثعلب [1] منعه [2]. ونقل ذلك السبكي (ت 771 هـ) قبله في "رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب" إذ قال: خلافاً لأبي العباس ثعلب، وأبي الحسين أحمد بن فارس [3]؛ حيث أنكرا المترادف؛ زاعمين أن كل ما يظن مترادفاً، فهو من المتباينات بالصفات؛ كما في الإنسان والبشر؛ فإن الأول باعتبار النسيان؛ أو

تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص16.

[1] هو: أحمد بن يحيى بن زيد سيار الشيباني الولاء، أبو العباس، المعروف بثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة، كان راوياً للشعر، محدثاً، مشهوراً بالحفظ وصدق اللهجة، ثقة حجة، ولد ومات في بغداد كما جاء في حاشية علي بن عبد الكافي السبكي في كتابه "شرح المنهاج"، ج1، ص241. نفى ثعلب وجود الترادف، وزعم أن كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات، كما في الإنسان والبشر.

وجاء في كتاب "الألفاظ المترادفة المتقاربة في المعنى" للرماني، ص16، نقلاً عن رمضان عبد التواب في كتابه "فصول في فقه العربية" ص275 أن الناظر في كتاب ثعلب "المجالس" يجده قد روى كثيراً من الكلمات المترادفة، ولم يفصح عن موقفه إنكاراً أو إثباتاً.

[2] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص105. **انظر أيضاً:** أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص15-16.

[3] جاء في حاشية السبكي: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين: من أئمة اللغة والأدب، من تصانيفه: "مقاييس اللغة" و "المجمل" و "الصاحبي" في علم العربية، ألفه لخزانة الصاحب بن عباد، و "جامع التأويل" في تفسير القرآن.

باعتبار أنه يؤنس؛ والثاني باعتبار أنه بادي البشرة [1]، وذكر ذلك السبكي في "الإبهاج في شرح المنهاج" [2]. وقالوا –كما جاء في مختصر ابن الحاجب–: لو وقع لعَري عن الفائدة [3]. وأوضح الشوكاني المقصود في قولهم إنه عَرِي عن الفائدة، لكفاية أحدهما، فيكون الثاني من باب العبث. وما قالوه: من أنه يكون من تحصيل الحاصل [4].
وقال شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ): ومن الناس من قال: الأصل عدم الترادف لوجهين:
الأول: أنه يخل بالفهم التام؛ لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الآخر، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر، فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ؛ حذراً عن هذا المحذور، فتزداد المشقة.

---

[1] تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1، ص365. **انظر أيضاً:** أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص218.
[2] علي بن عبد الكافي السبكي، الأبهاج في شرح المنهاج، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م)، ص241.
[3] جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بـ "ابن الحاجب"، تحقيق: نذير حمادو، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص228.
[4] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، ج1، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2000م)، ص124.

الثاني: أنه يتضمن تعريف المعرف؛ وهو خلاف الأصل [1].

وأشار التهانوي إلى "زعم البعض أن المرادف ليس بواقع في اللغة، وما يظن منه فهو باب اختلاف الذات والصفة، كالإنسان والناطق، أو اختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب، أو الصفة وصفة الصفة كالمتكلم والفصيح، أو الذات وصفة الصفة كالإنسان والفصيح، أو الجزء والصفة كالناطق والكاتب، أو الجزء وصفة الصفة وأمثال ذلك" [2]. ومن اشتهر بإنكاره لظاهرة الترادف من علماء العربية أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي (ت 233 هـ) [3].

وجاء بعده أبو بكر بن الأنباري [4] (ت 237 هـ) وسار سيره ابن الأعرابي وقال: وقول ابن الأعرابي هو الذي نذهب إليه للحجة التي دللنا عليها والبرهان الذي أقمناه فيه على أنه تعسف وتكلف كثير في

[1] شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، ص692.

[2] محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، ص406-407.

[3] محمد محمد علي، المعنى وظلال المعنى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م)، ص399. **انظر أيضاً:** أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص15.

[4] هو أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري.

إرجاع كل اسم إلى أصل اشتق عنه [1]. وصنف الزجاج كتاباً منع فيه الترادف وكتاباً ذكر فيه اشتقاق/الأسماء، وصنف أبو هلال العسكري [2] (المتوفى في أوائل القرن الخامس)، مصنفاً آخر منع فيه الترادف وسماه "الفروق في اللغة" [3]. قال: وإليه ذهب المحققون من العلماء، وإليه أشار المبرد في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ {سورة المائدة: 48}. قال: فعطف منهاج على شرعة لأن الشرعة لأول الشيء والمنهاج لعظيمه ومتسعه. قال أبو الهلال: وقال بعض النحويين: لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على المعنيين المختلفين حتى تضامه علامة لكل واحد على معنيين مختلفين، ولا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد؛ لأن فيه تكثيراً للغة بما لا فائدة فيه. وقال المحققون من أهل العربية: لا يجوز أن تختلف الحركات في الكلمتين ومعناهما واحد. قالوا: فإذا كان الرجل عنده الشيء قيل فيه: "مفعل" كمرحم ومحرب، وإذا كان قوياً على الفعل قيل: "فعول" كصبور وشكور، فإذا تكرر منه الفعل قيل: "فعال" كعلام وجبار، وإذا كان عادة له قيل: "مفعال" كمعوان ومعطاف، ومن لا يحقق

---

[1] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص17-18.

[2] هو "أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران اللغوي العسكري" كما جاء في كتاب "الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى" ص18.

[3] قال في كتابه "الفروق في اللغة"، ص12 "الشاهد على أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني أن الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة، وإذا أُشير إلى الشيء مرّة واحدة فعُرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غيرُ مفيدة".

المعاني يظن أنها مترادفة، حتى قال ابن درستويه: في جواز تعاقبها إبطال حقيقة اللغة وإفساد الحكم فيها، لأنها إذا تعاقبت خرجت عن حقائقها، ووقع كل واحد منها بمعنى الآخر، فأوجب أن يكون لفظان مختلفان بمعنى واحد، والمحققون يأبونه. وممن اختار ذلك من المتأخرين الجويني في "الينابيع"، وقال: أكثر ما يظن أنه من المترادف ليس كذلك، بل اللفظان موضوعان لمعنيين مختلفين، لكن وجه الخلاف خفي [1]. وقد نهج ابن درستويه (ت 347 هـ) نهج ابن الأعرابي في إنكار الترادف وقال: "فأما من لغة واحدة فمحال أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما يظن كثير من اللغويين والنحويين، وإنما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها وما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت به عاداتها وتعارفها، ولم يعرف السامعون لذلك العلة فيه والفروق، فظنوا أنها بمعنى واحد، وتأولوا على العرب" [2]. وقال تاج الدين السبكي (ت 771 هـ) مُحال أن يكون المترادف: تعريف للمُعَرَّف، أي أن يكون اللفظ الثاني تعريف لما عرّف الأول [3].

---

[1] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص106-107.

[2] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص18.

[3] تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1، ص369.

وقال ابن الحاجب: الترادف: علامة ثانية [1]، وقد وافقه السبكي، وقال يجوز أن يكون للشيء علامات؛ وهذا على تقدير أن يكون الوضع من واحد مرتباً، أما إن كان من واضعين أو واحد دفعة واحدة، فلا يُتخيل تعريف المعرّف أصلاً [2]. إن ما ذكره ابن الحاجب (ت 646 هـ) والسبكي (ت 756 هـ) عن ضرورة أن يكون للشيء علامات يفيدنا في أنهما أول من أسس لفكرة وجود علامات في اللغة وفي الكلمة تحديداً، وهذا ينفي أن يكون العالم السويسري المشهور فرديناند دي سوسير [3] أو شارل ساندرز پيرس [4] هما مؤسسا هذا العلم [5]، بل وينفي أيضاً ما ذكره الباحث عبد الرحمن حللي أن هذا الإفراد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر (1883م) مع اللغوي الفرنسي برييل

---

[1] جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بـ "ابن الحاجب"، تحقيق: نذير حمادو، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص228-229.

[2] تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1، ص369.

[3] فردينان دو سوسير أو فردينان دو سوسور (Ferdinand de Saussure) (1857- 1913)، عالم لغوي سويسري شهير.

[4] تشارلز ساندرز برس(Charles Sanders Peirce) (1914 - 1839) (هو فيلسوف وعالم منطق وعالم رياضيات أمريكي.

[5] بول كوبلي وليتسا جانز، علم العلامات، ترجمة: جمال الجزيري، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م)، ص24،16،15. انظر أيضاً: زكرياء عريف، مشروعية توظيف اللسانيات في تفسير القرآن الكريم – دراسة لآراء الرافضين والمؤيدين، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية)، ص7

Breal Michel [1]، وقد وافقه في ذلك ونقل عنه الباحث زكرياء معروف [2]، وكثيرون غيرهم –من العرب والعجم لا يتسع المجال لذكرهم– ذكروا أن علم العلامات هو تأسيس غربي، وهذا غير صحيح بل هو من تأسيس ابن الحاجب وتأييد السبكي له بقوله إنه "يجوز أن يكون للشيء علامات".

وقال ابن القيم: "أنكر كثير من الناس الترادف في اللغة، وأنه ما من اسمين لمسمى واحد إلا وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافة، سواء عُلمت لنا أو لم تُعلم. وهذا الذي قالوه صحيح باعتبار الواضع الواحد، ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين، يُسمي أحدهما المسمى باسم، ويُسميه الواضع الآخر باسم غيره {.....} فالأصل في اللغة هو التباين، وهو أكثر اللغة [3]. ومن الذين أنكروا الترادف في لغة واحدة الراغب الأصفهاني [4] (ت 401 هـ)، فأما وقوعه في لغتين فلا ينكره، وهو في كتابه "مفردات غريب القرآن" يقول إنه يُفرق بين الكلمات المترادفة على المعنى الواحد بفروق

---

[1] عبد الرحمن حللي، بحث مشارك في المؤتمر العلمي الدولي الذي تنظمه كلية الشريعة بالجامعة الأردنية بعنوان: استخدام علم الدلالة في فهم القرآن - قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu، 2008م، ص4

[2] زكرياء عريف، مشروعية توظيف اللسانيات في تفسير القرآن الكريم – دراسة لآراء الرافضين والمؤيدين، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية)، ص13

[3] أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزيز شمس، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، (دار عالم الفوائد)، ص87.

[4] هو (أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني).

غمضت على البعض [1]، وكذلك ابن قتيبة (ت 276 هـ) كان ممن أنكروا الترادف في كتابه "أدب الكاتب" [2]. بالنظر إلى تطور الدراسات اللغوية المعاصرة، وتنامي الاهتمام بتحليل الظواهر الدلالية، لا سيّما الترادف، فقد اتجه الباحثون إلى تقسيمه إلى نوعين رئيسين: الترادف الكامل، وأشباه الترادف. وعلى الرغم من اتفاق معظم اللغويين على تحقق الترادف وفقاً لمقاربات متعددة كالنظرية التصورية، والنظرية الإشارية، والنظرية التحليلية، فإن موضع الخلاف يتركز على مفهوم "الترادف الكامل"، إذ يرى غالبية اللغويين المعاصرين أنه غير قابل للتحقق في اللغة الطبيعية، وينكرون وجوده بصورته المطلقة. ومن أشهر اللغويين المحدثين الغربيين الذين أنكروا الترادف اللغوي ليونارد بلومفيلد (Leonard Bloomfield) [3] الذي يفترض أن لكل مبنى لغوي معنى ثابتاً وخاصاً، فإذا كانت المباني مختلفة صياغياً فمعانيها مختلفة كذلك، ولذا فهو ينفي أن يكون هناك ترادف حقيقي [4]. وقال

[1] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص19.

[2] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص20.

[3] كان ليونارد بلومفيلد Leonard Bloomfield (1887 - 1949) عالم لغويات أمريكياً قاد تطوير اللغويات البنيوية في الولايات المتحدة خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين.

[4] محمد محمد علي، المعنى وظلال المعنى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م)، ص399.

أيضاً "ما دامت الكلمات مختلفة صوتياً فلا بد أن تكون معانيها مختلفة كذلك. ويقول زيليج هاريس (Zellig Harris) [1] موضحاً رأي بلومفيلد: "إنه في إطار اللغة الواحدة لا يوجد ترادف" [2]. ويقول فرانك هونيويل جورج (Frank Honywill George) [3]: "إذا كانت كلمتان مترادفتين من جميع النواحي ما كان هناك سبب في وجود الكلمتين معاً" [4]. ويقول نيلسون جودمان (Nelson Goodman) [5]: "لا يوجد لفظان يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر دون تغيير الدلالة الحقيقة. وعلى هذا فلو ادعينا ترادف كلمتين فإن عدم إمكانية تبادلهما (interreplaceability) في بعض السياقات يمكن أن يقدم الدليل على أن الكلمتين لا تحملان نفس المعنى" [6]. ويقول ف. س. ستورك (F. C. Stork) [7]: "كل الكلمات تملك تأثيراً عاطفياً، كما تملك تأثيراً

---

[1] زيليج سابيتاي هاريس Zellig Harris (1909 – 1992) عالم لغويات أمريكي، وعالم نحو رياضي. اشتهر بأعماله في اللغويات البنيوية وتحليل الخطاب واكتشافه للبنية التحويلية في اللغة.

[2] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص224.

[3] فرانك هونيويل جورج Frank Honywill George (1921 - 1997) كان عالم نفس بريطاني، اشتهر بكتابه "الدماغ كجهاز كمبيوتر" الذي صدر عام 1962م.

[4] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص225.

[5] نيلسون جودمان Nelson Goodman (1906 - 1998) أحد أكثر الفلاسفة الأمريكيين تأثيرًا في القرن العشرين.

[6] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص225.

[7] هو ف. س. ستورك F. C. Stork مؤلف كتاب تعلم اللغويات، بالاشتراك مع المؤلف ج. د. أ. ويدوسون J. D. A. Widdowson

إشارياً. ولهذا فمن المستحيل أن تجد مترادفات كاملة" [1]. وهناك قلة قليلة تسمح بوجود الترادف الكامل، إما مع تضييق شديد أو مع شيء من التجوز أو بشروط خاصة، ومن هؤلاء ستيفن أولمان (Stephen Ullmann) [2] الذي يقول "إنه يكاد يكون بديهياً أن الترادف الكامل غير موجود أو نادر الحدوث جداً. إنه ترف لا يمكن للغة أن تقدمه بسهولة" [3]. مما سبق ذكره يتضح لدينا أن الذين أنكروا الترادف من لغويين وأصوليين أكثر عدداً وأقنع حجة من الذين أيدوا الترادف.

3.1 المذهب الثالث (المذهب التوفيقي أو اتجاه التوسط بالشروط):

يقع الترادف في اللغة لا في الأسماء الشرعية، وإليه ذهب –الرازي– في كتاب "المحصول" فقال: أما الترادف فالأظهر أنه لم يوجد، لأنه يثبت على خلاف الأصل فيقدر بقدر الحاجة. وقال الزركشي: ونص عليه العسكري، وهو ممن ينكر أصل الترادف، فقال: لا يجوز أن يكون "فعل" و "أفعل" بمعنى واحد، كما لا يكونان على بناء واحد، إلا أن يجيء ذلك في لغتين، وأما في لغة واحدة فمحال، فقولك: سقيت الرجل يفيد أنك أعطيته ما يشربه أو صببته في حلقه، وأسقيته يفيد أنك جعلت له سقيا أو حظاً من الماء، وقولك: شرقت الشمس يفيد

---

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص225.

[2] ستيفن أولمان Stephen Ullmann (1914 – 1976) عالم لغوي مجري قضى معظم حياته في إنجلترا وكتب عن الأسلوب والدلالات في اللغات الرومانسية واللغات الشائعة.

[3] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص226.

خلاف غربت، وأشرقت يفيد أنها صارت ذات إشراق [1]. ويرى الأصفهاني أن الترادف في اللهجة الواحدة، وينكره في لهجتين مختلفتين [2]. ويقول ابن تيمية (ت 728 هـ) في "مجموع الفتاوى": "إن الترادف في اللغة قليل" [3]. وعند المحدثين يرى كل من: إبراهيم أنيس، ورمضان عبد التواب، وعلي الجارم، أن الترادف الحقيقي نادر الوقوع في رأيهم وقد وضعوا شروطاً للترادف [4]. يقول رمضان عبد التواب "الترادف التام –رغم عدم استحالته– نادر الوقوع إلى درجة كبيرة، فهو نوع من الكماليات، التي لا تستطيع اللغة أن تجود بها في سهولة ويسر" [5]، وأشار إلى أسباب كثرة المترادف في العربية الفصحى [6]:

---

[1] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص107.

[2] إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م)، ص152.

[3] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج13، ط3، (المنصورة: دار الوفاء، 2005م)، ص183. **انظر أيضاً:** هادي أحمد الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001م)، ص260.

[4] أحمد مطهري، ظاهرة الترادف في اللغة العربية بين اصطلاح اللفظ ووظيفة المفهوم، (وهران: مجلة جسور المعرفة، جامعة وهران، 2017م)، ص79.

[5] رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999م)، ص309.

[6] المصدر نفسه، ص316-321.

أولاً: تعدد أسماء الشيء الواحد في اللهجات المختلفة، فكل لهجة تطلق عليه اسماً.

ثانياً: أن يكون للشيء الواحد في الأصل اسم واحد، ثم يوصف بصفات مختلفة باختلاف خصائص ذلك الشيء، وإذا بتلك الصفات تستخدم في يوم ما، استخدام الشيء، وينسى ما فيها من الوصف، أو يتناساه المتحدث باللغة.

ثالثاً: التطور اللغوي في اللفظة الواحدة؛ فقد تتطور بعض أصوات الكلمة الواحدة، على ألسنة الناس، فتنشأ صوراً أخرى للكلمة، وعندئذ يعدها اللغويون العرب، مترادفات لمسمى واحد.

رابعاً: الاستعارة من اللغات الأجنبية.

ومع ذلك ذكر رمضان عبد التواب شروطاً لتحقق الترادف، وقد ذكر إبراهيم أنيس وأحمد مختار نفس الشروط كما يلي [1]:

اتحاد العصر: ولذا فهو لا يوافق من نظروا إلى كل عصور اللغة نظرة واحدة. ويرى أن مرور الزمن قد يخلق فروقاً بين الألفاظ، كما قد يؤدي إلى تناسي هذه الفروق.

اتحاد البيئة اللغوية، أي أن تكون الكلمتان تنتميان إلى لهجة واحدة أو مجموعة منسجمة من اللهجات.

---

[1] رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999م)، ص322-323.**انظر أيضاً:** أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص226-227. **انظر أيضاً:** إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م)، ص154-155.

الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقاً تاماً، على الأقل في ذهن الكثرة الغالبة لأفراد البيئة الواحدة.

اختلاف الصورة اللفظية للكلمتين بحيث لا تكون إحداهما نتيجة تطور صوتي عن الأخرى. فليس من الترادف أز وهز، ولا أصر وهصر، ولا كمح وكبح. ومن أمثلة الترادف التي حققت الشروط عنده: آثر وفضل، وحضر وجاء، وبعث وأرسل.

ألا يكون أحد اللفظين نتيجة تطور صوتي للفظ الآخر.

تعقيباً على شروط إبراهيم أنيس نقول إن الترادف لم يكن موجوداً تاريخياً وقد أوجده علماء اللغة بوجود أشباه الألفاظ (أشباه المترادفات)، وذلك بسبب تطور اللغة (المفردات اللغوية) إلى جانب تطور الثقافة اللغوية، فلا يُعقل أن تتطور اللغة بدون أن تتطور الثقافة اللغوية التي يتطور معها الدرس اللغوي، وإن تطور الثقافة اللغوية غير ممكن من دون تلاقح الخيال البشري الخصب مع الواقع العلمي والطبيعي، وبالتالي فإن تطور اللغة (وهو حتمي باتجاه الزيادة وليس النقصان) يسمح بتنوع الألفاظ لإثراء اللغة الذي يؤدي إلى ازدحام الفروق، وغالباً ما يحدث اشتباه باندماج الألفاظ، وهذا ناتج عن كثافة اللغة وأحياناً صعوبة تمييزها وتخزينها وليس تشابهها أو تناسيها، فاللغة والفروق لا يتم نسيانها بل حفظها في مستودعاتها التاريخية وهي المعاجم اللغوية، ولكن ذلك لا يمنع من استعارتها، وتُستعار اللغة بزيادة كثافة الثقافة اللغوية، ولا شك أن التغيير غالباً يطرأ على العقل الثقافي القابل لنسيان اللغة، وليس على العقل اللغوي القابل لحفظ

اللغة. يقول محمد المبارك "قد تنتقل الكلمة من معنى إلى آخر، أو تضيف إلى معناها معنىً آخر جديداً دون أن تترك الأول، فتتعدد بذلك المعاني التي تدل عليها وتستعمل في أي واحد منها على حسب الأحوال والمقامات. والغالب أن يحصل هذا التبدل على مر الأيام وتقلبات العصور، ويسمى في هذه الحال تطوراً لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور، مثل استخدام كلمة "الطعن بالرمح" في العصر الجاهلي، ثم استعملت في العصر الحديث بمعنى قضائي في قولنا "الطعن في الدعاوى والانتخابات" [1]. إن الظن أو التصور بوجود الترادف هو أصلاً ناتج عن تلاقح التصور الذهني لأفكار علماء اللغة مع الخيال الثقافي المنداح للمجموع البشري الذي أنتج الألفاظ المتقاربة المعنى بوعي وإرادة أو من غير وعي وإرادة، وبالتالي فإن موضوع الترادف وقياسه وتطبيقاته هو من قبيل التصارع الذهني التحليلي للصورة اللغوية التكوينية التاريخية في حال التطور والتخلف.

في هذا السياق نجد محمد المبارك يقول "لقد أصاب العربية في عصور الانحطاط المنصرمة مرض العموم والغموض والابهام، كما أصابت هذه الآفات التفكير نفسه؛ فضاعت الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة فغدت مترادفة، وكثر استعمال الألفاظ في المعاني المجازية، وصرفت عن معانيها الأصلية؛ فضاع الفكر بين الحقيقة والخيال، وزالت الخصائص المميزة والفروق الفاصلة، وأصبح لكل موضوع مهما

---

[1] محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، (دمشق: دار الفكر، 1964م)، ص207-208.

تكرر قوالب من اللغة ثابتة، وأداة من اللفظ لا تتغير، وتعابير مصوغة لكل مناسبة أو موضوع تنقل وتلصق كلما تكررت تلك المناسبة أو عرض ذلك الموضوع" [1].

لذلك نرى أن هناك فروقاً في المعنى بين الألفاظ عند الاستعمال، وهذا ما يؤيده غالبية المشتغلين في الفروق بين الألفاظ وتطوير حقول العلوم اللغوية والفقهية الاصطلاحية والمعجمية. ولا شك أن العامل الثقافي التاريخي يلعب دوراً أساسياً في تغيير قيمة الألفاظ، فاللفظ الذي كان يُزعم ترادفه مع غيره في السابق (وهذه مسألة ثقافية عقلية) قد لا يكون مرادفاً له في المستقبل، أو قد تتلاشى الحدود المعرفية بين الألفاظ فتتفرق عن كونها مترادفة. على سبيل المثال: كان المال يُعرف قديماً بالمكيلات ثم صار نقوداً، ومع التداول الرقمي بدأت تتغير اسم العملة المعدنية إلى العملية الرقمية، وهناك فرق بين المعدني والرقمي. بمعنى آخر فإن التطور المعرفي والثقافي مع التقدم الزمني يلعب دوراً في تدوير الألفاظ، وهذا ينعكس عن فهم الإنسان وتصنيفه للألفاظ إما مترادفة أو غير مترادفة رغم أن ذلك يعتبر وهماً ذهنياً، ولكن الحقيقة هي أنها لم تكن في وضع الترادف أصلاً. في هذا السياق يقول ابن الأعرابي [2]: "كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد في كل منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا

[1] محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، (دمشق: دار الفكر، 1964م)، ص318.

[2] هو (أبو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي – ت 231 هـ).

به، وربما غمض علينا" [1]. يُمكن القول إنَّ اختلافَ جذورِ الكلماتِ في اللغةِ العربيةِ دليلٌ على اختلافِ معانيها؛ إذ إنَّ لكلِّ كلمةٍ جذراً خاصاً يُحدِّدُ بنيتَها الدلاليةَ، وهذا الاختلافُ في الجذورِ يستلزمُ بالضرورةِ اختلافاً في المعاني وهو ما يعني إلغاء وحدة الترادف بين الكلمات. ومن ثَمَّ، فإنَّ تشابهَ الكلماتِ في بعضِ الدلالاتِ لا يعني بالضرورةِ ترادفَها التامَّ، لا سيما إذا اختلفتْ جذورُها أو اختلفتْ دلالاتُها السياقيةُ والبلاغيةُ. وما يؤكِّدُ عدمَ وجودِ الترادفِ التامِّ بين الكلماتِ وجودُ العديدِ من المعاجمِ العربيةِ التي تُفرِّقُ بين دلالاتِ الكلماتِ المتقاربةِ، ومن أبرزِها:

كتبُ الفروقِ اللغويةِ، مثل:

"الفروق في اللغة" لأبي هلال العسكري.

"الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى" لأبي الحسن الرماني .

"فروق اللغات في التمييز بين مفاد الكلمات" لنور الدين الموسوي الجزائري.

"الفروق اللغوية في القرآن الكريم" لعبد الجبار زيدان.

"المخصص" لابن سيده، الذي يُعدُّ موسوعةً لغويةً تُبيِّنُ الفروقَ الدقيقةَ بين الألفاظِ.

---

[1] محمد محمد علي، المعنى وظلال المعنى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م)، ص400. **انظر أيضاً:** أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص15.

الفروق اللغوية المسمى "التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية" للعلامة علي أكبر بن محمود النجفي.

كتبُ التعريفاتِ والمصطلحاتِ، مثل:

"معجم التعريفات" للعلامة علي الجرجاني.

"كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم" للعلامة محمد التهانوي.

"دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون" للقاضي عبد النبي النكري.

"معجم مصطلح الأصول" لهيثم هلال.

"الكليات" لأبي البقاء الكفوي.

موسوعة "نضرة النعيم" لصالح بن عبد الله بن حميد وعبد الرحمن بن ملوح.

"الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف" و "القاموس المحيط" للفيروزآبادي.

إن وجودُ هذه المؤلفاتِ إلى جانب المعاجم اللغوية الكثيرة يُثبتُ أنَّ لكلِّ كلمةٍ دلالاتٍ خاصةً بها، تجعلُها غيرَ قابلةٍ للتبادلِ مع غيرِها في جميعِ السياقاتِ. ولو كان الترادفُ المطلق أو التامُّ موجوداً حقّاً، لَكان من الممكنِ تعريفُ الكلماتِ المترادفةِ بتعريفٍ واحدٍ، وهو ما لم يحدثْ في تاريخِ اللغةِ العربيةِ. لذلك نلاحظ أن إنكار أو إثبات الترادف أصبح مثيراً للجدل لارتباطه بمعنى اللفظ، وكما قيل فإن

"المعنى: هو صورة ذهنية للشيء أو العلاقة بين الرمز والصورة" [1]. وكذلك ارتباطه بنوع المعنى المقصود، ومن أشهر أنواع المعنى: المعنى الأساسي، والمعنى الإضافي، والمعنى الأسلوبي، والمعنى النفسي، والمعنى الإيحائي [2]. إذا افترضنا أن المعنى هو تمثيل ذهني للشيء، فإن كل تمثيل ذهني يمتاز بخصوصيته التي تمنع التطابق التام مع تمثيل آخر. ولتوضيح ذلك، لنأخذ مثال مفردة "الطعام" و "الغذاء": فبالرغم من إمكانية إطلاق هذه المفردة على الخبز والفاكهة والمكسرات، إلا أن التمثيل الذهني لكل منها يختلف جوهرياً. فصورة الأرز وإشباعه تختلف عن صورة الفاكهة وإشباعها، وكلاهما يختلفان عن المكسرات وإشباعها. ويترتب على ذلك أن إطلاق لفظ "الطعام" و "الغذاء" على هذه المصنفات جميعاً لا يكون دقيقاً. إذ إن التصور الذهني لمفردة "الطعام" يتضمن عادة أصنافاً محددة مرتبة على المائدة، أو أصنافاً جاهزة للتناول بعد الجوع. وهذا ما يفسر التمييز الاصطلاحي في الاستخدام اللغوي، حيث تخصص مفردات معينة لكل صنف: فالمكسرات للتسلية، والفواكه للتحلية، كما هو الحال مع الحلويات. كما قد يُراد بكلمة "الغذاء" الطعام الذي يتناوله الإنسان في موعد الظهيرة دون غيرها.

---

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص218. **انظر أيضاً:** أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م)، ص860.

[2] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص36-39.

ولتوضيح الفروق الدلالية بشكل عملي: هل يصح تقديم المكسرات على مائدة الطعام بقولنا للضيف "تفضل أكلاً" أو "طعاماً"؟ بالطبع لا، رغم أن المكسرات من الأنواع التي تؤكل. فمفردة "الطعام" كتمثيل ذهني تحمل دلالات محددة تشمل:

محدودية النطاق الغذائي.

ارتباط بفترات زمنية محددة للتناول.

ما يفتح الشهية بهدف التغذية الأساسية.

بينما تمثل مفردة "الأكل" مفهوماً أوسع يشمل:

كل ما يمكن تناوله بالفم.

ما هو قابل للهضم.

ما يتجاوز مجرد الإشباع إلى درجة النهم.

بمعنى آخر الطعام هو كل ما يُتناول كغذاء وارتبط بالحاجة لسد الجوع لقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ﴾ {قريش: 4}. أما الأكل فهو يشمل الطعام وغيره، ويُعبر بالأكل عن النصيب فيقال: فلان ذو أُكُل من الدنيا، وفلان استوفى أُكله كناية عن انقضاء الأجل، وأكل فلان فلاناً، أي اغتابه، وكذا أكل لحمه، لقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾ {الحجرات: 12}، وعُبر عن أكل المال بالباطل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾ {النساء: 10} تنبيهاً على أن تناولهم لذلك يؤدي بهم إلى النار،

والأكول والأكال هو الكثير الأكل [1]. يتبين من التحليل السابق أن ثمة تمايزاً دلالياً جوهرياً بين مصطلحي "الأكل" و "الطعام"، حيث يتجاوز مفهوم "الأكل" مجرد سد الحاجة ليصل إلى دلالات الجشع والنهم والإفراط، في حين ينحصر مفهوم "الطعام" في دائرة الضرورة والحاجة الأساسية. وهذا التمايز الدلالي يظهر جلياً في:

البعد الكمي:

الأكل: يفيد الزيادة عن الحد.

الطعام: يدل على الكمية المحتاج إليها.

البعد النفسي:

الأكل: يحمل دلالات الجشع والنهم.

الطعام: يرتبط بسد الحاجة الأساسية.

البعد الوظيفي:

الأكل: يتعدى وظيفة الإشباع.

الطعام: يقتصر على وظيفة التغذية.

هنا نشير إلى ارتباط وثيق بين اللفظ والمحتوى العقلي الذي يحضر في ذهن السامع عندما يسمع اللفظ، وغالباً ما يكون هذا

---

[1] أبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بـ "الراغب الأصفهاني"، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكتبة نزار مصطفى الباز)، ص24-25.

المحتوى مرتبط بثقافة تعليمية، أو ما سماه العالمان أوجدن [1] وريتشاردز [2] بـ "الفكرة" أو "الربط الذهني" [3].

---

[1] تشارلز كاي أوجدن Charles Kay Ogden (1889م – 1957م) لغوياً وفيلسوفاً وكاتباً بريطانياً.

[2] إيفور أرمسترونج ريتشاردز Ivor Armstrong Richards (1893م – 1979م)، مدرس إنجليزي، وناقد أدبي، وشاعر، وخطيب.

[3] ستيفن أولمان، ترجمة: كمال محمد بشير، دور الكلمة في اللغة، (القاهرة: مكتبة الشباب)، ص63. **انظر أيضاً:** أف آر بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، علم الدلالة، (بغداد: الجامعة المستنصرية، 1985م)، ص31. **انظر أيضاً:** هادي أحمد الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001م)، ص66.

2 ـ منهجية متكاملة لدراسة الترادف والظواهر اللغوية

في ضوء التحليل السابق، يمكن استنتاج أن الألفاظ الأكثر ثباتاً في الاستخدام اللغوي هي تلك المرتكزة على حقائق عقلية موضوعية، لا على تصورات خيالية افتراضية. وتتميز هذه الألفاظ بمطابقة صورتها الذهنية للواقع الخارجي، مما يمنحها رسوخاً يتناسب مع درجة رسوخ الحقائق التي تعبر عنها. هذه الخاصية تجعل تحقيق الترادف اللغوي أمراً بالغ الصعوبة، إذ يتطلب توافقاً تاماً بين حقائق متطابقة في آن واحد. يترتب على ذلك ضرورة تبني منهجية متكاملة لدراسة الألفاظ المترادفة والظواهر اللغوية، تقوم على الأسس التالية:

1.2 صلابة الألفاظ وارتباطها بالحقائق العقلية

نقول إن الألفاظ الأكثر صموداً في اللغة هي تلك المُؤَسَّسَة على حقائق عقلية (أي مفاهيم مُجرَّدة قابلة للإدراك والتحقق)، وليست المُستندة إلى أوهام خيالية (تصورات غير قابلة للقياس أو الإثبات). وتتجلى صلابة اللفظ عندما تكون الصورة الذهنية له مُطابقةً للحقيقة الواقعية، مما يمنحه ثباتاً دلاليّاً. والنتيجة أن الانزياح الدلالي يصبح محدوداً، لأن تغير الواقع أبطأ من تغير الخيال.

2.2 استحالة الترادف المطلق: الجذر الفلسفي

الترادف المطلق (تبادل الألفاظ دون تغيير المعنى) شبه مستحيل لسببين: **الأول:** يتطلب وجود حقيقتين عقليتين متطابقتين، وهو أمر نادر؛ لأن كل لفظ ينشأ في سياق ثقافي وتاريخي مختلف، مما يمنحه "بصمة دلالية" فريدة. **والثاني:** حتى لو تطابقت الدلالة المعجمية، تظل القيمة الذهنية (الإحساس النفسي بالمعنى) والسياق الثقافي عاملين يفرقان بين الألفاظ. مثال: "السيف" و "المهند" قد يتطابقان معجمياً، لكن الأول يحمل دلالة عامة تشير إلى القوة والحرب، والثاني يشير إلى دلالة الصنعة.

3.2 المنهجية المطلوبة لدراسة الألفاظ المترادفة

تعتمد المنهجية على:

أولاً: اللغة عموماً: ويجب دراستها عبر منظور ثلاثي، أولاً: **ثقافي** لفهم تأثير العادات والتقاليد في تشكيل الدلالة. وثانياً: **تاريخي** لتتبع تطور اللفظ زمنيّاً. وثالثاً: **علمي** لربط الألفاظ بالحقائق العلمية الثابتة (كأسماء الأعضاء في الطب القديم).

ملاحظة: الدراسات اللغوية المنهجية المجردة (كالتحليل الصرفي أو النحوي) غير كافية وحدها؛ لأنها تتجاهل السياق الحاضن للغة.

ثانياً: ألفاظ القرآن خصوصاً: وتختلف دراستها عن غيرها لسببين:

المنهج الشرعي: يراعي البعد التشريعي والتكليفي للألفاظ (كلفظ "الصلاة" الذي ارتبطت دلالته بالفعل التعبدي المُحدد).

التغير الدلالي: يُدرس من خلال التفسير الفقهي، لا الثقافي العام، لضمان عدم الانزياح عن المقاصد الشرعية.
ملاحظة: لا يوجد ترادف مطلقاً ولا حتى نسبياً في الألفاظ التي تُعنى بالتكليفات الشرعية والضوابط الشرعية.

4.2 نقد الإفراط في الدراسات اللغوية التفصيلية

نقول إن المشكلة تكمن في تحويل اللغة إلى "كائن مختبري" يُفكك دون اعتبار لقيمتها الوظيفية أو الثقافية، مما يُفقدها روحها. وإن الحل هو بالاعتماد على منهجية متوازنة تجمع بين: التحليل اللغوي الدقيق، والربط بالسياق الحضاري، وأخيراً الحفاظ على الغاية التواصلية للغة.

5.2 التمييز بين شبه الترادف والترادف الكامل

شبه الترادف: وجود تقارب دلالي بين ألفاظ يبدو ظاهرياً أنه يُسمح بتبادلها في سياقات محددة (كـ "ذهب" و "انطلق")، لكنه لا يلغي اختلافاتها في: الدرجة (كـ "حب" و "هوى")، والسببية (كـ "أكل" و "التهم").
الترادف الكامل: ادعاء نظري غير قابل للتطبيق؛ لأن تغيير اللفظ يؤدي حتماً إلى تعديل الإيحاءات، وتغيير الطبقة الثقافية للخطاب.

الخلاصة

اللغة كائن حي مرتبط بالواقع والذهن معاً، لذا فإن دراستها يجب أن تكون جسراً بين المنطق والثقافة، وليس تفكيكاً تجريديّاً. أما القرآن فدراسة ألفاظه تُعتبر جزءاً من فهم التشريع، مما يستلزم منهجاً خاصَّاً يتجاوز النظريات اللغوية العامة.

الفصل الثالث: أنواع الترادف مضموناً وتركيباً عند المعاصرين

لقد حظيت ظاهرة الترادف باهتمام بالغ في الدراسات اللغوية والفقهية خلال العصور الإسلامية المبكرة، غير أن هذا الاهتمام اقتصر في مجمله على الجدل حول وجود هذه الظاهرة أو انعدامها في اللغة العربية أولاً، ثم في القرآن الكريم ثانياً بوصفه النص المعياري الأسمى. ولم يُعرف عن اللغويين أو الأصوليين في تلك الفترة اهتمام يذكر بتصنيف الترادف إلى أنواع أو فئات، إذ كان محور النقاش يدور حول جدوى تعدد الألفاظ الدالة على معنى واحد، ومدى اعتبار هذا التعدد ضرباً من الإسراف اللغوي أم أنه يحمل دلالات بلاغية مقصودة.

وشهدت الدراسات اللغوية المعاصرة تحولاً جذرياً في معالجة قضية الترادف، حيث اتجهت نحو التصنيف والتقسيم، وبرزت محاولات حثيثة لرصد الفروق الدقيقة بين أنواع الترادف، وتحديد طبيعة العلاقات بين الألفاظ ودلالاتها. وقد أسفر هذا التوجه عن ظهور عدد كبير من التقسيمات والأنماط التصنيفية التي تهدف إلى فهمٍ أكثرَ تعمقاً لظاهرة الترادف.

من وجهة نظرنا البحثية، فإن هذا التكاثر في تصنيفات الترادف قد ولّد إشكاليات منهجية عميقة، حيث أدى إلى تعقيد الظاهرة

دون مبرر علمي كافٍ، خاصة في ظل غياب معالجة بنيوية أساسية لإشكالية الوجود والإنكار لظاهرة الترادف نفسها في العصور المختلفة. فبالنسبة للمنكرين لوجود الترادف، يعد الخوض في تصنيفاته ضرباً من العبث النظري. أما بالنسبة للمؤيدين، فإن هذه التصنيفات تظل في إطار التنظير الأكاديمي المجرد، وتفتقر إلى العمق الفقهي اللغوي في معالجة الظاهرة.

ويُستنتج من التتبع التاريخي أن علماء اللغة القدامى لم يتناولوا موضوع تصنيف الترادف، إذ إن هذه القضية تعدّ من إفرازات العصر الحديث. لقد كان تركيزهم منصباً على تحليل دلالات الألفاظ وعلاقاتها السياقية، بدلاً من الانشغال بتصنيفات نظرية مجردة. في هذا السياق التاريخي والمنهجي، يهدف هذا الفصل إلى:

تقديم قراءة نقدية للتصنيفات الحديثة للترادف.

تحليل الأسس النظرية التي تقوم عليها هذه التصنيفات.

تقييم مدى إسهامها في فهم أعمق لظاهرة الترادف.

اقتراح إطار منهجي بديل يتسم بالبساطة والشمول.

إعادة الاعتبار للجوانب الفقهية والبلاغية التي أهملها المنظور الحديث.

قال الفراهي: المرادفة لغيرها قسمان: المطابق لمرادفه من جميع الوجوه، وهذا قليل جداً. والثاني: ما يوافقه من بعض الوجوه، وهذا كثير جداً، وفيه معظم الوهم، فربما يظنونهما متحدتين، وكثيراً ما يكون بينهما فرق لطيف لا يفطن به غير الممارس باللسان، فيلتبس عليه

بعض معاني الكلام. مثلاً "توفاه الله" تفسيره: أماته الله فتظنهما متطابقين، وهو وهم، فإن "التوفي" أعم من "الإماتة"، ومثال الجامع في القرآن قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ {النساء: 1}. فالتقوى ههنا جامعة. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ {الممتحنة: 6}. ف "الرجاء" ههنا بمعنى جامع. والقرآن ملآن من الجامع. قال النبي (ﷺ): {أوتيت جوامع الكلم}. وأوضح الفراهي "بأن الألفاظ على ثمانية أقسام، وهي: المشكَلَة والمعروفَة، المشترَكَة والمنفرِدَة، الجامعة والخاصة، المرادِفة والمبايِنة، ثم اعلم أن التقسيم الأول (المشكَلَة والمعروفَة) ينشأ من نسبة الكلمة إلى الناس، والثاني (المشترِكَة والمنفرِدَة) من نسبتها إلى عدة معان متباينة، والثالث (الجامعة والخاصة) من نسبتها إلى عدة معان بينهما أمر مشترك، والرابع (المرادِفَة والمبايِنة) من نسبتها إلى كلمة أخرى تُشاركها أو تباينها في المعنى" [1]. وجعل جون لاينز (John Lyons) [2] الترادف على أنواع سماها الترادف المطلق، والترادف الكامل، والترادف الكلي، والترادف التام والترادف الدقيق. وقال إن لها شروط وهي [3]:

[1] عبد الحميد الفراهي، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، مفردات القرآن (نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية)، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م)، ص101-105.

[2] جون لاينز John Lyons (1932م – 2020م) عالم لسانيات إنجليزي، يعمل على مجال السيميائيات.

[3] جون لاينز، ترجمة: عباس صادق الوهاب، اللغة والمعنى والسياق، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987م)، ص54.

تعتبر المترادفات كلمة الترادف فقط إذا كانت كل معانيها متطابقة.

تعتبر المترادفات مترادفة كلياً، فقط إذا كانت مترادفة في السياقات كافة.

تعتبر المترادفات مترادفة تماماً، فقط إذا كانت متطابقة في كل مجالات المعنى ذات العلاقة.

وأوضح بأن العديد من نظريات علم الدلالة يحصر مفهوم الترادف في ما يسميه بالترادف الوصفي، أي التطابق في المعنى الوصفي، مثل كلمة "أعزب" و "رجل غير متزوج" [1].

[1] المصدر نفسه، ص56-57.

1. أنواع الترادف من حيث المحتوى المضموني

عالج أنواع الترادف الباحث **مالك حسن عبد القادر** من خلال تقسيمها إلى محتوى مضموني وبنية تركيبية كما يلي:

1.1 الترادف المطلق**:** ويكون بين لفظين أو تعبيرين بحيث تكون محمولاتهما الدلالية متطابقة تماماً معجمياً وسياقياً إلى الحد الذي يسمح باستخدام أحدهما مكان الآخر في أي سياق لغوي دون أن يفضي ذلك إلى أي تغيير ولو ضئيل في المعنى. وقد يسمى الترادف الكامل كما عند أحمد مختار [1]، أو الإجمالي كما عند ستيفن أولمان (Stephen Ullmann) [2] الذي يقول "إن الترادف الإجمالي حالة نادرة جداً في اللغة وترفاً لا تستطيع اللغة أن تقدمه بسهولة" [3].

2.1 الترادف التام**:** ويسمى أيضاً "**الترادف الدقيق**": وهو الترادف الذي يقع بين لفظتين بحيث يكونان متطابقين معجمياً، أو بمعنى آخر أن يكونا متطابقين إدراكياً وشعورياً، دون أخذ السياق اللغوي بالاعتبار. ومن هذا الترادف لفظتي "السيف والصارم". فعلى الصعيد

---

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص220.

[2] ستيفن أولمان Stephen Ullmann (1914م – 1976م) عالم لغوي مجري قضى معظم حياته في إنجلترا وكتب عن الأسلوب والدلالات في اللغات الرومانسية واللغات الشائعة.

[3] جون لاينز، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، علم الدلالة، (البصرة: جامعة البصرة، 1980م)، ص75.

المعجمي المفرد تبدو هاتان المفردتان مترادفتين وتحملان الدلالة عينها، لكن في بعض السياقات اللغوية لا يمكن أن نستخدم أحدهما مكان الآخر.

3.1 الترادف الشامل: ويكون الترادف التام بين لفظين أو تعبيرين، بحيث يمكن أن يتبادلا سياقياً دون أن يؤثر ذلك على المعنى إطلاقاً، ويختلف هذا النوع عن سابقه في أنه يدخل فيه ترادف لفظتين غير متفقتين على دلالة واحدة دقيقة على الصعيد المعجمي. ولكن على المستوى السياقي فإنهما يتبادلان. وهذا أمر نظري يستحيل التمثيل عليه.

4.1 الترادف التعريفي أو الوصفي: وهو النمط المتبع في إعداد المعاجم بحيث يوضع لفظ أو عبارة إزاء لفظ آخر لتوضيحه ووصفه والتعريف به.

2. أنواع الترادف وفق البنية التركيبية للمترادفات

1.2 لفظ مقابل لفظ: مثل الترادف الحاصل بين لفظي: بيت ومنزل.

2.2 لفظ مقابل تعبير والعكس: وهذا الترادف يحصل في الترادف الوصفي، وهو نمط شائع في التعريفات.

3.2 تعبير مقابل تعبير: مثل ترادف عبارة "أشكو إليك فقري" وعبارة "أشكو إليك قلة الفئران في بيتي"، وكذلك الترادف الحاصل بين الأمثال والجمل الإخبارية المباشرة [1].

---

[1] مالك حسن عبد القادر، الترادف في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، (مجلة روميلي دي إي لدراسات اللغة والأدب، 2021م)، ص946.

3. أنواع أخرى للترادف

يرى باحثون أن الحديث عن الترادف يرتبط بالحديث عن المعنى وأنواعه، ووجه هذا الارتباط أن اتفاق المعنى بين المترادفات هو جزء من ماهية الترادف، وذلك يعني أن تحديد الترادف فرع عن تحديد المعنى. لذلك قسَّم أستاذ اللسانيات محمد محمد علي [1] أنواع الترادف إلى التالي [2]:

1.3 الترادف الإشاري **(Referential Synonymy)**: ويقصد به اتفاق لفظين أو أكثر في المشار إليه، وبناء على ذلك، لا يوصف اللفظان بالترادف الإشاري إلا إذا كان المشار إليه فيهما واحداً، ومن أمثلة ذلك أسماء النبي (ﷺ) كالمصطفى والمختار والبشير، فهي جميعاً تشير إلى ذاته (عليه السلام). وبما أن الترادف الإشاري لا يتأتى إلا بمراعاة السياق الثقافي فهو أشد التصاقاً بالبحث التخاطبي منه إلى البحث الدلالي. وقال محمد علي إن علماء التراث أطلقوا على الألفاظ المترادفة إشارياً بأنها مترادفة في الذات ومتباينة في الصفات.

---

[1] هو محمد محمد يونس علي، أستاذ اللسانيات المشارك بجامعة الشارقة، وحائز على الدكتوراة في اللسانيات من جامعة إدنبرة.

[2] محمد محمد علي، المعنى وظلال المعنى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007م)، ص404-408.

2.3 الترادف الإحالي **(Denotational Synonymy)**: وهو اتفاق اللفظين أو أكثر في المحال عليه، ومن أمثلته الأسد والليث والغضنفر التي تحال جميعها على ذلك الحيوان المعروف، وكذلك نحو مسيحي ونصراني اللذين يحيلان على من يدين بالمسيحية. والفرق بين الترادف الإشاري والترادف الإحالي مترتب على الفرق بين الإشارة والإحالة، فبينما تكون الألفاظ المترادفة إشارياً ذات دلالة خاصة مرتبطة بسياق معين ومقيدة بذلك السياق، فإن الألفاظ المترادفة إحالياً ذات دلالة عامة مطردة، وليست مقيدة بسياق معين.

3.3 الترادف الإدراكي: **(Cognitive Synonymy)**: وهو اتفاق لفظين أو أكثر في تعبيرهما عن المعنى الإدراكي بصرف النظر عن الاختلافات العاطفية أو التأثيرية بينها، نحو (فم وثغر) و (عنق وجيد)، ويقابل هذا النوع من الترادف، الترادف العاطفي الذي يقتضي أن تكون اللفظتان المترادفتان مشتركتين في إيحاءاتهما العاطفية، وإمكاناتهما التأثيرية، علاوة على اتفاقهما في المعنى الإدراكي. ويبدو أن الترادف العاطفي نادر الوجود في اللغة.

4.3 الترادف التام **(Total Synonymy)**: ويتوقف وجود هذا النوع من الترادف –حسب رأي أولمان– على وجود اشتراطين:

أولهما: قابلية التغيير في جميع السياقات.

وثانيهما: التطابق في كلا المضمونين الإدراكي والعاطفي.

وبناءً على ذلك، فإن الكلمات التي يمكن أن توصف بأنها مترادفة إنما هي تلك التي يمكن أن تُستبدل إحداهما بالأخرى في أي سياق دون تغيير طفيف في المضمون الإدراكي أو المضمون العاطفي.

وكما يقول أولمان "فإنه لمن البدهي تقريباً أن يكون الترادف التام نادر الوجود إلى حد كبير فهو من الترف الذي يصعب على اللغة أن تجود به".

وفي النظرية الإشارية فإن معنى الكلمة هو إشارتها إلى شيء ما، والعلاقة هنا تكمن ما بين التعبير وما يشير إليه؛ أي باعتبار أن الكلمة رمز لمعنى، ويتحقق الترادف عند أصحاب النظرية الإشارية إذا كان التعبيران يستعملان مع نفس الشيء بنفس الكيفية [1].

---

[1] أحمد مطهري، ظاهرة الترادف في اللغة العربية بين اصطلاح اللفظ ووظيفة المفهوم، (وهران: مجلة جسور المعرفة، جامعة وهران، 2017م)، ص80.

4. الترادف عند المحدثين

يرى أحمد مختار أن الترادف عند المحدثين يقسم إلى ترادف وأشباه ترادف على النحو التالي [1]:

1.4 الترادف الكامل: perfect synonymy أو synonymy complete أو genuine synonymy أو full synonymy أو التماثل sameness وذلك حين يتطابق اللفظان تمام المطابقة، ولا يشعر أبناء اللغة بأي فرق بينهما.

2.4 شبه الترادف: near synonymy أو approximate synonymy أو synonymy less–than–full أو التشابه likeness أو التقارب contiguity أو التداخل overlapping، وذلك حين يتقارب اللفظان تقارباً شديداً لدرجة يصعب معها –بالنسبة لغير المتخصص– التفريق بينهما، مثل: عام وسنة وحول.

3.4 التقارب الدلالي: semantic relation، ويتحقق ذلك حين تتقارب المعاني، لكن يختلف كل لفظ عن الآخر بملمح هام واحد على الأقل. ويمكن التمثيل لهذا النوع بكلمات كل حقل دلالي على حدة، وبخاصة حين نضيق مجال الحقل ونقصره على أعداد محدودة من الكلمات.

---

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص220-223.

4.4 الاستلزام**:** entailment وهو قضية الترتب على.. وعلى سبيل المثال: إذا قلنا: قام محمد من فراشه الساعة العاشرة فإن هذا يستلزم: كان محمد في فراشه قبل العاشرة مباشرة.

5.4 استخدام التعبير المماثل أو الجمل المترادفة**:** paraphrase: وذلك حين تملك جملتان نفس المعنى في اللغة الواحدة، وقد قسم نيلسن Nilsen هذا النوع أقساماً منها:

التحويلي: وذلك بتغيير مواقع الكلمات في الجملة. مثال ذلك:

دخل محمد الحجرة ببطء.

ببطء دخل محمد الحجرة.

الحجرة دخلها محمد ببطء.

التبديلي أو العكس، وذلك مثل قولك:

اشتريت من محمد آلة كاتبة بمبلغ 100 دينار.

باع محمد لي آلة كاتبة بمبلغ 100 دينار.

الاندماج المعجمي: وذلك مثل التعبير عن التجمع بكلمة واحدة، مثل: to touch with the lips أو to kiss.

6.4 الترجمة**:** translation وذلك حين يتطابق التعبيران أو الجملتان في اللغتين أو في داخل اللغة الواحدة حين يختلف مستوى الخطاب؛ كأن يترجم نص علمي إلى اللغة الشائعة، أو يترجم نص شعري إلى نثري.

7.4 التفسير: interpretation يكون (س) تفسيراً لـ (ص) إذا كان (س) ترجمة لـ (ص)، وكانت التعبيرات المكونة لـ (س) أقرب إلى الفهم من تلك الموجودة في (ص).

وكما يقول أحمد مختار عمر "من المعروف أن اختلاف الترادف واختراع أنواع الترادف يختلف من لغوي إلى آخر، ويكون بحسب المنهج الذي اتبعه في تعريف المعنى، ونوع المعنى الذي يتحدث عنه" [1].

بناءً على كل ما سبق، يُلاحَظُ وجودُ اضطرابٍ منهجيٍّ في اعتماد أنواعِ المترادفاتِ وتحديدِ مضامينها، وهو اضطرابٌ ناجمٌ عن خللٍ في الفهمِ اللغويِّ، وتحديداً الانغماسِ في دراسةِ اللغةِ دراسةً علميةً تحليليةً مفرطةً في التفصيل، على حسابِ الدرسِ الفقهيِّ والفكريِّ. وعليه، فإنّ معالجةَ هذه الإشكاليةِ ستتمُّ من خلالِ مقاربةٍ منهجيةٍ منطقيةٍ تنطلقُ من تحليلِ العلاقةِ المفاهيميةِ الدقيقةِ بين المصطلحاتِ الأساسيةِ: المطلقِ، والكاملِ، والتامِ، والكلي، والإجمالي:

أولاً: يُلاحظ من خلال المقارنة بين آراء اللغويين في مسألة (الترادف التام) و (الترادف المطلق) ما يلي:

---

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص223.

الترادف التام:

يرى **أولمان (Ullmann)** أن الترادف التام يشترط إمكانية التبادل بين الألفاظ في **جميع السياقات** دون تغيير في الدلالة.

في المقابل، يذهب **مالك حسن عبد القادر** [1] إلى أن الترادف التام (الترادف الدقيق) لا يتحقق بالضرورة في كل السياقات، إذ قد توجد استثناءات تمنع التبادلية الكاملة بين المترادفات.

ويُعرِّف **مالك حسن عبد القادر** الترادفَ الشامل بأنه الحالة التي يمكن فيها استبدال لفظٍ بآخر في أي سياق دون أي تأثير على المعنى، وهو ما يقترب من مفهوم الترادف التام عند أولمان.

الترادف المطلق (الكامل):

يُعرِّف **مالك حسن عبد القادر** الترادفَ المطلقَ بأنه العلاقة بين لفظين أو تعبيرين تتطابق فيهما **المحمولات الدلالية** تطابقاً تاماً على المستويين **المعجمي والسياقي.**

ويُطلِق **أحمد مختار عمر** على هذا النوع مصطلح **"الترادف الكامل"**، مما يشير إلى وحدة المفهوم بين المصطلحين رغم اختلاف التسمية.

تظهر الدراسة المقارنة اختلافاً بين اللغويين في تحديد مفهومي **الترادف (التام والشامل)** و**الترادف المطلق (الكامل)**، فبينما

---

[1] عضو تدريس بجامعة باموكالي في تركيا، كلية اللاهوت، قسم اللغة العربية والبلاغة.

يشترط **أولمان** التبادلية المطلقة في جميع السياقات لتحقيق الترادف التام، يرى **مالك حسن عبد القادر** أن هناك ترادفاً شاملاً (قريباً من مفهوم أولمان) وترادفاً مطلقاً (كاملاً) يتطلب تطابقاً دلالياً تاماً. هذا الاختلاف يُبرز تعدد المناهج في دراسة المترادفات، مما يستدعي ضبط المصطلحات ووضوح المعايير في البحث اللغوي.

5. تحليل منهجي للعلاقة الدقيقة بين أنواع الترادف (المطلق، والكامل، والتام، والكلي، والإجمالي)

1.5 التعريفات المفاهيمية

الترادف المطلق:

الإشارة: يشير إلى ما لا يقيده شرط أو استثناء، ويتجاوز الحدود الزمانية والمكانية والسياقية.

الجوهر: انعدام القيود أو الشروط في التطبيق أو الدلالة.

الغاية: تأسيس معيار مرجعي غير مشروط لفهم الظواهر أو المفاهيم.

الترادف الكامل:

الإشارة: يدل على اكتمال العناصر أو الخصائص الأساسية دون نقص.

الجوهر: تحقيق الشروط اللازمة لتحقيق الغاية دون إغفال أي مكون.

الغاية: إبراز الوصول إلى حالة التمام المنشودة.

الترادف التام:

الإشارة: يرتبط بتحقيق الغاية النهائية دون بقاء أي أثر للنقص أو الجزئية.

الجوهر: اكتمال الوظيفة أو الدلالة بلا انفصال بين الجزء والكل.

الغاية: ضمان عدم وجود فجوات بين المظهر والجوهر.

الترادف الكلي:

الإشارة: يشمل جميع الأجزاء أو الجوانب دون استثناء.

الجوهر: تجاوز الجزئية إلى الشمولية في التحليل أو التطبيق.

الغاية: إلغاء التجزئة في الفهم أو الممارسة.

الترادف الإجمالي:

الإشارة: يعبر عن التغطية العامة دون تفصيل أو تدقيق.

الجوهر: جمع العناصر في إطار واحد دون التركيز على التفاصيل.

الغاية: تقديم صورة عامة قابلة للتقسيم لاحقاً.

2.5 الفرق الجوهري بين المفاهيم

المفهوم	الجوهر	الغاية	العلاقة بالآخرين
المطلق	انعدام القيود	معيار مرجعي غير مشروط	يعلو على الكامل والتام
الكامل	اكتمال العناصر	تحقيق الشروط الأساسية	يتقاطع مع التام في الاكتمال
التام	عدم وجود نقص	اكتمال الوظيفة	يرتبط بالكلي في الشمولية
الكلي	الشمولية	إلغاء التجزئة	يختلف عن الإجمالي في التفصيل
الإجمالي	التغطية العامة	تقديم صورة عامة	يعاكس الكلي في عدم التفصيل

3.5 التقارب بين (التام، والكلي، والإجمالي)

التام والكلي: يتشاركان في سعيهما نحو الشمولية، لكن التام يركز على اكتمال الوظيفة، بينما الكلي يستوعب جميع الأجزاء.

الكلي والإجمالي: يُظهران تعارضاً؛ فالكلي يرفض التجزئة، بينما الإجمالي يقبلها ضمن إطار عام.
التام والإجمالي: التام يتطلب اكتمالاً تفصيليّاً، بينما الإجمالي يكتفي بالعموميات.

4.5 نقد الفوضى الاصطلاحية في علاقتها بالمترادف

الترادف المطلق: وصفه بأنه "غير متحقق" صحيحٌ؛ لأن تطابق الدلالة المعجمية والسياقية نادرٌ تماماً.
الترادف التام مقابل الترادف الشامل:
الترادف التام (حسب أولمان) يفترض قابلية التبادل في جميع السياقات، لكن هذا مستحيل عمليّاً بسبب اختلاف السياقات الثقافية واللغوية.
الترادف الشامل (عند مالك حسن عبد القادر) يعتمد على التبادل السياقي دون تطابق معجمي، مما يجعله مفهوماً نظريّاً غير قابل للتطبيق الواقعي.
الترادف الكامل: تبناه (أحمد مختار) كنظير للترادف المطلق عند (مالك حسن عبد القادر) وهو ما يُظهر خلطاً بين "الاكتمال" و "الانعدام المشروط" لجوهر الترادف المطلق، وهو خلط منهجي.

6. الخلاصة الفلسفية

نقول إن هذه المفاهيم ليست مترادفة، بل هي طبقات تحليلية تخدم أغراضاً مختلفة، **فالمطلق**: معيارية، **والكامل**: وظيفية، **والتام**: وجودية، **والكلي**: شمولية، **والإجمالي**: إحصائية. ونقول إن الفوضى الاصطلاحية ناتجة عن محاولة تطبيق هذه الطبقات على الترادف، الذي هو بالأصل ظاهرة سياقية/ثقافية لا تخضع لمعايير طبقية جزئية أو مطلقة، فهذه المعايير وهمية ولا تنطلق من أساسات صلبة في فهم الترادف، وإن المطلق في هذه الظاهرة أنه لا يوجد ترادف حقيقي مطلق، وكل ما دون ذلك هي أوهام لغوية غير ناضجة على المستوى الفقهي اللغوي على أقل تقدير.

الباب الثاني: تشابُك الدلالة- المترادف في مرايا التباين والتأكيد والمسار التطبيقي

الكلماتُ ليست أوعيةً جامدةً للمعنى، بل كائناتٌ حيَّة تتنفَّس دلالاتٍ متجددةً كلَّما احتكت بغيرها. فما الذي يحدث حين يلتقي المترادفُ بالمؤكِّد؟ أيكون اللقاءُ انسجاماً أم صراعاً؟ وهل يُمكن للفظةٍ أن تظلَّ وفيةً لأصلها الدلالي وهي تُقذَف في بحر السياقات المتقلِّبة؟

هذا البابُ لا يكتفي بسؤال العلاقة بين المترادف والمؤكِّد أو التباين، بل يخترق سطحَها إلى الأعماق؛ ليرصد كيف يتحوَّل اللفظُ كلَّما انزاح عن موضعه الأول. فالتأكيدُ ليس مجردَ أداة تثبيت، بل قوَّةٌ تُعيد تشكيلَ المترادف، والتباينُ ليس فجوةً ساكنةً، بل حقلٌ ديناميكيٌّ تُولد فيه المعاني الجديدة.

في هذه الصفحات، سنسيرُ مع الكلمة وهي تترنَّح بين هويَّتها الأصلية وصورتها الجديدة، بين ما تُؤكِّده عليها السِّياقاتُ وما ترفضه. سنرى كيف يُخرِجُها المؤكِّدُ من ظلِّ مرادفاتها، وكيف يُحرِّرها التباينُ من سجن التعريفات الضيِّقة. ولن ندرس العلاقات اللغوية هنا كمعادلاتٍ جافَّة، بل كـ "**انزياحات**" تُشبه انكسارَ الضوءِ عند عبوره من وسطٍ إلى آخر: كلُّ تحوُّلٍ يُنتج لوناً جديداً للمعنى.

هذه رحلةٌ في دهاليز اللغة حيثُ لا شيءَ ثابتٌ، وحيثُ المترادفُ — بعيداً عن كونه نسخاً مكرورةً — يصبحُ مسرحاً لـ "**ولادة الدلالة**" من رحم التناقضات.

الفصل الأول: الفرق بين المترادف والمؤكد ودور المؤكد في التقوية

يُمثل الترادف والتوكيد ظاهرتين لغويتين متمايزتين من حيث الماهية والوظيفة، غير أنهما يتقاطعان في حقل دلالي مشترك يرتكز على جوهر المعنى وسياقه. وتستلزم هذه العلاقة التبادلية تحليلاً منهجياً متكاملاً يكشف عن طبيعة الارتباط بينهما، ويحدد معالم الفصل الدلالي والوظيفي لكل منهما. فبينما يتمحور الترادف حول إمكانية التبادل اللفظي مع حفظ المعنى الجوهري، ينشغل التوكيد بتعزيز الدلالة وتثبيتها في الوعي الإدراكي للمتلقي. ويتطلب الفهم العميق لهذه العلاقة إدراكاً شاملاً لمفهوم المعنى بوصفه المحور الجامع بين الظاهرتين. إذ لا يمكن تحديد طبيعة التفاعل بين الترادف والتوكيد، ولا رصد أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، دون تملك أدوات التحليل الدلالي التي تكشف عن طبقات المعنى وسياقاتها المختلفة.

ينبغي قبل تقييم العلاقة بين الظاهرتين استيعاب الأسس النظرية للتوكيد، وذلك من خلال التمييز بين التوكيد اللفظي والمعنوي، وتحليل الأنماط التركيبية للتوكيد، وكذلك تحديد الوظائف التواصلية للتوكيد، ودراسة الآليات الدلالية التي يعتمد عليها.

ويتطلب البحث مستوىً متقدماً من التحليل يركز على المفردات ذات الصلة بالترادف والتوكيد وهي (التقوية، التعزيز، الإسناد، التكرار)، وتحديد طبيعة العلاقة بين هذه المفردات والظاهرتين، وتحليل الأدوار الوظيفية المختلفة لهذه المفردات.

تعتمد المنهجية الدراسية على تقديم نموذج نظري متكامل لفهم العلاقة بين الظاهرتين، وتحليل أمثلة تطبيقية من اللغة العربية الفصيحة، وكذلك الاستشهاد بالنص القرآني كنموذج أعلى للبلاغة والدقة الدلالية، وأيضاً الكشف عن آليات إثراء المعنى وتوضيحه عبر الظاهرتين.

يقال: التوكيد، ويقال: التأكيد، والتوكيد أفصح، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً﴾ {النحل: 91}، ومعنى التوكيد: التقوية [1]. وقيل: التوكيد هو تابع يزيل عن متبوعه الشك واحتمال إرادة غيره أو عدم إرادة الشمول [2]. وقيل: التوكيد تابع يذكر في الكلام لدفع توهم قد يحمله الكلام إلى السامع [3]. وقال الزمخشري في "شرح المفصل" لابن يعيش: التأكيد على وجهين: تكرير صريح، وغير صريح، فالصريح نحو قولك: "رأيت زيداً زيداً"، وغير الصريح نحو قولك: "فعل زيد نفسه، وعينه". وأوضح

---

[1] أبي البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد الغزي، تحقيق: حمزة مصطفى أبو توهة، البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019م)، ص15. **انظر أيضاً:** شرح ألفية ابن مالك، محمد بن صالح العثيمين، ج3، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد – ناشرون، 1434 هـ)، ص256.

[2] محمود حسني مغالسة، النحو الشافي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، ص386.

[3] فؤاد نعمة، ملخص قواعد اللغة العربية، ط19، ص54.

أن التأكيد على ضربين: لفظي ومعنوي [1]، فاللفظي يكون بتكرار اللفظ، وذلك نحو قولك: "ضربت زيداً زيداً"، فهذا تأكيد لـ "زيد" وحده بإعادة لفظه، و "ضربت زيداً ضربت زيداً"، فهذا تأكيد الجملة بأسرها. وأما التأكيد المعنوي، فيكون بتكرار المعنى دون لفظه، نحو قولك: "رأيت زيداً نفسه"، و "رأيتكم أنفسكم" و "مررت بكم كلكم". وذكر أن جملة الألفاظ التي يؤكد بها في المعنى تسعة ألفاظ وهي: "نفسه"، "عينه"، "أجمع"، "أجمعون"، "جمعاء"، "جُمع"، "كُلهم"،

---

[1] موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، شرح المفصل للزمخشري، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، ص219-220. **انظر أيضاً:** شرح بهاء الدين عبد الله بن عقيل، ألفية ابن مالك، ج3، ط20، (القاهرة: دار التراث، 1980م)، ص206. **انظر أيضا:** المُرادي المعروف باسم ابن أم قاسم، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ج3، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2001م)، ص967. **انظر أيضاً:** شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1955م)، ص402.

ابن الناظم أبي عبد الله بدر الدين محمد ابن الإمام جمال محمد بن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، ص357. **انظر أيضاً:** أبي البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد الغزي، تحقيق: حمزة مصطفى أبو توهة، البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019م)، ص16. **انظر أيضاً:** أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج5، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 2007م)، ص2.

"كلاهما"، "كلتاهما" [1]. وذكر الشاطبي (ت 790 هـ) في "المقاصد الشافية" أن "التوكيد المعنوي" ضربان [2]:

أحدهما: يُقصد به رفعُ توهم أن يراد بعموم المتبوع الخصوص، ويسمى "توكيد الإحاطة".

والثاني: يُقصد به رفع توهم إضافة إلى المتبوع، وهو الذي يسمى "توكيد إثبات الحقيقة".

وقال ابن الناظم (ت 686 هـ) في تعريف التوكيد اللفظي "هو تكرار معنى المؤكد بإعادة لفظه، أو تقويمه بمرادفه، لفصل التقرير، خوفاً من النسيان، أو عدم الإصغاء أو الاعتناء" [3]. وقال المُرادي (ت 749 هـ) في كتابه "توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك": التوكيد اللفظي: "هو إعادة اللفظ أو تقويتهُ بموافقهِ معنى" [4]. بينما قال ابن عقيل (ت 769 هـ): التوكيد اللفظي "هو

---

[1] موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، شرح المفصل للزمخشري، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، ص219-220.

[2] أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج5، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 2007م)، ص2.

[3] ابن الناظم أبي عبد الله بدر الدين محمد ابن الإمام جمال محمد بن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، ص362.

[4] المُرادي المعروف باسم ابن أم قاسم، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ج3، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2001م)، ص978. **انظر أيضاً:** شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1955م)، ص408.

تكرار اللفظ الأول (بعينه) اعتناء به" [1]. وقريب من هذا التعريف قال الشاطبي: "التوكيد اللفظي معناه أن يؤتى باللفظ المراد توكيده مكرراً بنفسه" [2]. في حين قال السيوطي (ت 911 هـ) في تعريف التوكيد اللفظي "هو إعادة اللفظ الأول أو (مرادفه) وهو أحسن في الضمير المتصل" [3]. وقال أبو البركات الغزي (ت 984 هـ): التوكيد اللفظي: "هو ما يجيء به مُكرَّراً ما قُدما بلفظه أو بمرادف له، وكان في المفرد ثم الجملة" [4].

---

[1] شرح بهاء الدين عبد الله بن عقيل، ألفية ابن مالك، ج3، ط20، (القاهرة: دار التراث، 1980م)، ص214.

[2] أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج5، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 2007م)، ص28.

[3] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص143.

[4] أبي البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد الغزي، تحقيق: حمزة مصطفى أبو توهة، البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019م)، ص22.

1. التطور المنهجي لعلاقة الترادف بالتوكيد اللفظي

يتضح من التتبع التاريخي للمواقف النحوية تجاه علاقة الترادف بالتوكيد اللفظي تطوراً منهجياً ملحوظاً:

1.1 مرحلة ابن الناظم: اعتبر الترادف شكلاً من أشكال التوكيد اللفظي، وعرّف التوكيد اللفظي بأنه "ما يُقوَّم بالمرادف"، وأسس لمفهوم "المترادف التوكيدي اللفظي" حيث تكون الكلمة الثانية تقويماً للأولى.

2.1 مرحلة المرادي: تجنب الإشارة الصريحة للترادف في تعريف التوكيد اللفظي، وأشار ضمنياً إلى العلاقة بين الترادف والتقوية الدلالية.

3.1 مرحلة ابن عقيل: لم يذكر أي صلة بين الترادف والتوكيد اللفظي، ويمثل مرحلة تحول في الموقف النحوي من هذه المسألة.

4.1 المرحلة المتأخرة (السيوطي وأبو البركات الغزي): أعاد السيوطي في القرن العاشر الهجري تأكيد فكرة الترادف التوكيدي، وتبنى أبو البركات الغزي هذا الموقف ووضحه بالأمثلة التطبيقية.

5.1 التحليل المنهجي: لاحظنا إمكانية رصد تباين دقيق في المصطلحات المستخدمة كما يلي:

عند ابن الناظم: "تقويم المؤكد بمرادفه".

عند المرادي: "تقوية اللفظ الأول بما يوافقه في المعنى".

عند السيوطي: "إعادة مرادف اللفظ الأول".

عند أبي البركات الغزي: "تكرار اللفظ بمرادف له".

ولاحظنا تطور المصطلحات من "التقويم" إلى "التقوية" فـ "التكرار"، مما يعكس تطوراً في الفهم النحوي لآلية التوكيد اللفظي.

6.1 النتائج البحثية**:** لاحظنا خضوع مسألة الترادف التوكيدي لمراجعة علمية مستمرة، وتراجع الموقف المؤيد للترادف كتوكيد لفظي في مرحلة ابن عقيل. وكان هناك إحياء للمفهوم في العصور المتأخرة مع تعديل في الصياغة المنهجية.

2. الفرق بين التقويم والتقوية والتكرار للفظ

نقول إن هناك فرق بين "تقويم اللفظ"، و "تقوية اللفظ"، و "تكرار اللفظ" عندما يتعلق الأمر بكيفية التعامل مع الألفاظ في الخطاب واللغة، ولكل منها وظيفة منهجية وفلسفية مميزة. فيما يلي تفصيل منطقي لهذه الفروق:

1.2 تقويم اللفظ بلفظ آخر:

المعنى: تقويم اللفظ يعني تعديله أو تصحيحه أو تسويته إذا كان فيه اعوجاج أو خلل أو ضعف في الأداء أو المعنى.
الوظيفة: الهدف من تقويم اللفظ هو إزالة الخطأ أو الاعوجاج أو النقص، وجعل اللفظ صحيحاً أو أقرب إلى الصواب أو الفصاحة أو الدقة.
الآلية: يتم ذلك غالباً بإبدال لفظ بآخر أكثر صحة أو دقة أو ملاءمة للمعنى أو للسياق، أو بتعديل طريقة النطق أو الأداء الصوتي للفظ.
الغاية: الوصول إلى معيار لغوي أو بلاغي أو منطقي أعلى، أي أن التقويم عملية تصحيحية أو تحسين للفظ.

2.2 تقوية اللفظ بلفظ آخر:

المعنى: تقوية اللفظ تعني إسناده أو دعمه أو تعزيز معناه، بحيث يصبح أكثر تأثيراً أو وضوحاً أو قوة في الدلالة.

الوظيفة: الهدف من التقوية هو جعل اللفظ أكثر رسوخاً في الذهن أو أكثر قدرة على التأثير والإقناع، أو أكثر وضوحاً في الدلالة على المعنى المقصود.
الآلية: لا تكون التقوية إلا بإسناد اللفظ بلفظ آخر يعزز معناه (كأن يأتي بصفة، أو مضاف، أو توكيد، أو تفسير، أو تكرار مقصود يقوي الدلالة)، أو بإسناده إلى مصدر موثوق، أو سلطة لغوية، أو بلاغية، أو بإضافة ما يثبّت معناه في السياق.
الغاية: تعزيز القيمة الدلالية أو البلاغية للفظ، وليس مجرد تصحيحه أو تعديله. التقوية ليست تصحيحاً بل دعم وتثبيت.

3.2 تكرار اللفظ بلفظ آخر:

المعنى: تكرار اللفظ هو إعادة نفس اللفظ أو لفظ قريب منه في السياق ذاته، بقصد الإصرار أو التأكيد أو شد الانتباه إلى المعنى أو الفكرة.
الوظيفة: التكرار يهدف إلى إبراز أهمية اللفظ أو الفكرة، أو تثبيتها في ذهن المتلقي، أو خلق إيقاع أو نمط بلاغي في الخطاب.
الآلية: يتم التكرار إما بنفس اللفظ أو بلفظ مقارب، وغالباً يكون ذلك في سياق بلاغي أو شعري أو خطابي، لتحقيق الإلحاح أو التأكيد أو الإيقاع.
الغاية: شد الانتباه، الإصرار على المعنى، أو خلق أثر بلاغي أو نفسي لدى السامع أو القارئ.

4.2 الفرق عن المرادف:

المرادف هو لفظ آخر يدل على نفس المعنى أو صورة قريبة منه، لكنه لا يقوّم اللفظ (أي لا يصححه أو يعدله)، ولا يقويه (أي لا يعززه أو يدعمه)، ولا يكرره (أي لا يعيد نفس اللفظ أو يؤكد عليه)، بل يعاين المعنى أو الصورة من زاوية أخرى أو بعبارة أخرى.
ولذلك نقول إن وظيفة المرادف هو تقديم صورة لغوية أخرى للمعنى عن طريق المعاينة، وليس التصحيح أو التقوية أو التكرار.

5.2 مقارنة منهجية

المفهوم	الوظيفة الأساسية	الآلية	الغاية	العلاقة بالمرادف
تقويم اللفظ	تصحيح/تعديل	استبدال أو تعديل	إزالة الخطأ أو الاعوجاج	لا ينطبق
تقوية اللفظ	تعزيز/إسناد	دعم بلفظ آخر	تثبيت المعنى/التأثير	لا ينطبق
تكرار اللفظ	تأكيد/إصرار	إعادة اللفظ	شد الانتباه/الإلحاح	لا ينطبق
المرادف	معاينة أخرى للمعنى	استبدال لفظ	عرض صورة أخرى للمعنى	ليس تقويماً أو تقوية أو تكراراً

6.2 خلاصة فلسفية

نقول إن **(التقويم)** فعل تصحيحي موجّه نحو الكمال أو الاستقامة. أما **(التقوية)** فهي فعل دعمي موجّه نحو الرسوخ والتأثير، بينما **(التكرار)** فعل تأكيدي موجّه نحو الإلحاح والإبراز.

إذن المرادف فعل يعاين وصف الشيء بالتقدير ويقدّم زاوية لغوية أخرى لكافة الصور الذهنية والواقعية دون تدخل في تصحيح أو تقويم أو تعزيز أو تأكيد. وبالتالي فإن الألفاظ التي تؤدي وظيفة التقويم أو التقوية أو التكرار كل منها يؤدي وظيفة مستقلة في الخطاب، ولا يغني أحدها عن الآخر، ولا ينطبق أي منها على وظيفة المرادف، لأن المرادف يعاين المعنى ولا يصححه أو يعززه أو يكرره. وبمعاينة المرادف للمعنى فإنه يتعاون مع الألفاظ الأخرى لعرض الصورة المراد نقلها. ونقول إذا تعرضت إحدى الكلمتين المترادفين لعملية التصحيح، فهذا يعني أن واحدة من الكلمتين المترادفتين تكون خاطئة والأخرى صحيحة، وإذا تعرضت إحدى الكلمتين المترادفتين للتقوية، فهذا يعني أن واحدة تدل على المعنى بشكل أكثر قوة من الأخرى، وإذا تعرضت إحدى الكلمتين المترادفتين للتكرار، فهذا لا يدل على وجود ترادف أو تعاين، بل توكيد وهو خارج سياق ظاهرة الترادف بمجملها. وبالتالي فإن الخلاصة تشير إلى وجود تضاد في التعريفات التي رصدناها للعلاقة بين الترادف والتوكيد عند ابن الناظم، والمرادي، والسيوطي، وأبي البركات الغزي، ويُسقط إمكانية وجود علاقة بينهما.

7.2 تعقيب بالأمثلة على نص المبحث

يتبين من دراسة الآراء العلمية حول علاقة الترادف بالتوكيد اللفظي أن كلاً من ابن الناظم والمرادي لم يتطرقا إلى بيان الكيفية التي يصبح بها المترادف مؤكداً لفظياً، ولم يقدما توضيحاً للآلية التي يعمل بها المترادف كتوكيد لفظي. وفي هذا السياق، يبرز أبو البركات الأنباري الغزي كأول من قدم أمثلة تطبيقية توضح حالات الترادف التوكيدي، حيث ذكر في كتابه "اللباب في علل البناء والإعراب" نماذج منها: "لا تقُم تَقِف" و ك ﴿فِجاجاً سُبلاً﴾ {الأنبياء: 31}، و "نعم أجل" و "انزل نَزَال"، و "دَارِك أدرِك دَرَاكِ" [1]. لن نعلق على كافة المترادفات التي ذكرها أبو البركات الغزي، وسوف نكتفي بشرح اللفظتين القرآنيتين: ﴿فِجَاجًا سُبُلاً﴾ {الأنبياء: 31}. قال السمين الحلبي (ت 756 هـ) في ﴿فِجاجاً﴾ وجهان: أحدهما: أنه مفعول به و ﴿سُبلاً﴾ بدل منه. والثاني: أنه منصوب على الحال من ﴿سُبلاً﴾ لأنه في الأصل صفة له فلما قُدم انتصب حالاً [2]. ويدل على ذلك مجيئه صفة في الآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿لِّتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلاً فِجَاجاً﴾ {نوح: 20}. وسئل: ما الفرق بينهما من جهة المعنى؟ وقيل: أحدهما

---

[1] أبي البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد الغزي، تحقيق: حمزة مصطفى أبو توهة، البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019م)، ص23.

[2] محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ج17، ط7، (دمشق: دار ابن كثير، 1999م)، ص27. **انظر أيضاً:** الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج22، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص164.

إعلام بأنه جعل فيها طرقاً واسعة [1]. والثاني: أنه حين خلقها خلقها على تلك الصفة، فهو بيان لما أبهم" [2].

يُمثل هذا الإعراب الرأيَ السائدَ والمتفق عليه في جلّ كتب إعراب القرآن وتفسيره، حيث لم نعثر على ما يدلّ على أن لفظ ﴿سُبُلاً﴾ يعمل توكيداً لفظياً لكلمة ﴿فِجاجاً﴾. ولبلوغ الفهم الدقيق –لا الصحيح فحسب– لهذين اللفظين، يقتضي الأمر تحليلاً سياقياً متعمقاً، مع الأخذ بعين الاعتبار دلالات المفردات الأخرى في الآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجاً سُبُلاً لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ {الأنبياء: 31}. ويُلاحظ في سياق الآية استخدام لفظ ﴿رَوَاسِيَ﴾ الذي يشير إلى الجبال الثوابت أو الراسخة [3]، حيث يتبدى المعنى التكويني في قوله تعالى ﴿وجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ﴾، ثم ينتقل إلى المرحلة اللاحقة ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجاً سُبُلاً﴾. وهذا يثير التساؤل الجوهري: ما طبيعة هذه الفجاج التي وُصفت بكونها مُمهّدةً وجُعلت سُبلاً للناس؟ قال القرطبي: الفج قد يكون طريقاً نافذاً مسلوكاً

---

[1] أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، (دمشق: دار القلم، 1406 هـ)، ص150-151.

[2] أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج13، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص489.

[3] أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج14، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م)، ص198.

وقد لا يكون [1]. وقال ابن كثير: هو ثغر في الجبال، أو جبل فيجعل الله فيه فجوة– ثغرة ليسلك الناس فيها [2]. وذكر ابن منظور أن الفج: الطريق الواسع بين جبلين [3]. أما السبل: قيل هي المطر، وقيل: المطر المُسبل. وأسبل المطر والدمع إذا هطلا [4]. ولذلك جاء في رواية عطاء عن ابن عباس وعن ابن عمر قال: كانت الجبال منضمة فلما أغرق الله قوم نوح فرقها فجاجاً وجعل فيها طرقاً [5].

يتضح من التحليل الدلالي أن التمييز بين مصطلحي "الفجاج" و "السبل" ينبني على أساس عملية التكوين الجيولوجي، حيث تشير "الفجاج" إلى الحالة التكوينية الأولية للجبال الرواسي بعد تشكل الفجوات والطرق بينها بفعل العوامل الطبيعية، بينما تدل "السبل" على المرحلة اللاحقة من التهيئة التي تحدث بفعل هطول الأمطار، مما يجعلها مُمهدة ومعبدة للسالكين. ويجد هذا التفسير سنداً له في الآية

---

[1] أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج14، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م)، ص199.

[2] أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، تفسير القرآن العظيم، ج5، ط2، (الرياض: دار طيبة، 1999م)، ص340.

[3] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998م)، ج38، ص3350.

[4] المصدر نفسه، ج22، ص1931.

[5] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج22، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص164.

القرآنية السابقة التي تربط بين خلق السماوات والأرض وإحياء كل شيء بالماء، مما يؤكد الدور المحوري للماء في عملية التسبيل هذه. وبالتالي، لا يمكن الحديث عن علاقة ترادف أو توكيد بين المصطلحين، بل هما يمثلان حالتين متعاقبتين في عملية التكوين الطبيعي، أو ما أسميناه بـ "المتعاينات" الدلالية التي تشير إلى التقدير الطبيعي في طريقة الوصف الإلهي الذي لا يجعل كلمتين متتاليتين دالتين على معنى واحد.

فـ "الفجاج" تمثل المرحلة الأولى من شق الثغرات والطرق بين الجبال، بينما تأتي "السبل" لتمثل المرحلة الثانية من التهيئة والتسوية بفعل العوامل الجوية. وهذا التعاقب الزمني يقدم صورة متكاملة للمشهد الجيولوجي المهيب، حيث يتعاون اللفظان في تصوير عملية التكوين دون أن يكون بينهما علاقة ترادفية.

ويبرز هنا سؤال منهجي: هل عملية الحفر الأولية للطريق تعادل عملية التمهيد والتزفيت النهائية؟ الجواب يظهر دقة التعبير القرآني في التمييز بين المرحلتين.

والخلاصة الجوهرية التي نستقيها من دراسة هذه الألفاظ "المتعاينة" في القرآن الكريم هي أن الظواهر الكونية والتاريخية التي يصوّرها النص القرآني المقدس لا ينبغي أن تُختزل في البحث المعجمي الجاف، بل يجب أن تدفعنا إلى التأمل العميق في أسرار الخلق وعجائب الطبيعة، حيث يتكامل البعد اللغوي مع البعد الكوني في بناء الدلالة.

واستكمالاً لعلاقة الترادف بالتوكيد اللفظي، قال أستاذ النحو العربي محمود مغالسة [1] في تعريفه للتوكيد اللفظي "أنه يكون بتكرار اللفظ المراد توكيده إما بلفظه أو بنص آخر مرادف له" نحو قولك:

جاء الليل الليل (تكرار اللفظ الليل، فالثاني توكيد للأول).

أنت بالجائزة جدير حقيق (تكرر معنى جدير بكلمة حقيق ومعناهما واحد، فالثانية توكيد الأولى) [2].

ومما يؤكد توكيداً لفظياً: الحرف، والاسم، والفعل، والجملة، وشبه الجملة، والضمير [3].

ومن أمثلة التوكيد اللفظي في القرآن:

التوكيد اللفظي بالاسم نحو:

قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً﴾ {الفجر: 21}.

وقوله تعالى: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ {المؤمنون: 36}.

وتوكيد الجملة الفعلية نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (17) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (18)﴾ {الانفطار: 17-18}.

والتوكيد اللفظي بالفعل نحو قوله تعالى: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً﴾ {الطارق: 17}.

---

[1] أستاذ النحو العربي في الجامعة الأردنية.

[2] محمود حسني مغالسة، النحو الشافي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، ص386.

[3] المصدر نفسه، ص386. **انظر أيضاً:** أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج5، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 2007م)، ص2.

والتوكيد اللفظي بالجملة الإسمية نحو قوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ (34) ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ (35)﴾ {القيامة: 34–35}.

والتوكيد اللفظي بالجملة الفعلية نحو قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (4) ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (5)﴾ {عم: 4–5}.

والتوكيد اللفظي بالضمير نحو قوله تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ {البقرة: 35}.

أما التوكيد المعنوي: يكون بألفاظ على نوعين [1]:

ألفاظ أصلية في التوكيد المعنوي، وهي: نفس، عين، كلا، كلتا، كل، جميع، عامة. وكلها يشترط في توكيدها معنوياً أن تكون متصلة بضمير يعود على المؤكد ويطابقه. وكملاحظة، ورد في شرح ابن عقيل (ت 769 هـ) أن لفظ "عامة" نحو قولنا: "جاء القوم عامتهم" قلَّ من عدَّها من النحويين في ألفاظ التوكيد، وقد عدَّها سيبويه، وإنما قال "مثل النافلة" لأن عدَّها من ألفاظ التوكيد يُشبه النافلة، أي: الزيادة؛ لأن أكثر النحويين لم يذكرها [2]. ومن أمثلة الألفاظ الأصلية في التوكيد المعنوي في القرآن:

التوكيد المعنوي بـ "نفس" نحو:

قوله تعالى: ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾ {الأنعام: 12}.

---

[1] محمود حسني مغالسة، النحو الشافي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، ص388-391.

[2] شرح بهاء الدين عبد الله بن عقيل، ألفية ابن مالك، ج3، ط20، (القاهرة: دار التراث، 1980م)، ص208. **انظر أيضاً:** شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1955م)، ص405.

التوكيد المعنوي بـ "كل" نحو:
قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾ {يس: 36}.
وقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ {البقرة: 31}.
وقوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ {هود: 123}.
وقوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ {الأنفال: 39}.
وقوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا﴾ {القمر: 42}.
وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا﴾ {طه: 56}.
ألفاظ ملحقة بالألفاظ الأصلية، وهي: أجمع، جمعاء، أجمعون، جُمع. وقيل: سُميت ملحقة لأن الكثير الفصيح في استعمالها أن تقع مسبوقة بلفظة كل [1]. من أمثلة الألفاظ الملحقة بالألفاظ الأصلية في التوكيد المعنوي في القرآن:
التوكيد المعنوي بـ "أجمعون":
قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ {الحجر: 30}.
وقوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ {الحجر: 39}.
وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ {الحجر: 43}.
وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ {الأعراف: 124}.
وقوله تعالى: ﴿وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ {يوسف: 93}.

إن في التوكيد قواعد كثيرة من أبرزها ما جاء في همع الهوامع أنه "لا يتحد توكيد متعاطفين ما لم يتحد عاملهما معنى" فلا يقال:

---
[1] محمود حسني مغالسة، النحو الشافي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، ص388-391.

مات زيد وعاش عمرو كلاهما. وأشار السيوطي أنه "لا يجوز عطف بعض ألفاظ التوكيد على بعض، فلا يقال: "قام زيد نفسه وعينه"، ولا نقول: "جاء القوم كلهم أجمعون"، وذلك لاتحادهما في المعنى" [1]. وأجاز العطف بعضهم وهو قول ابن الطراوة [2]. وقال بن يعيش: جدوى التأكيد أنك إذا كررت؛ فقد قررت المؤكد، وما عُلق به في نفس السامع، ومكنته في قلبه، وأمطت شبهة، ربما خالجته، أو توهمت غفلة وذهاباً عما أنت بصدده، فأزلته [3].

يتضح لنا من التحليل الدقيق لمسألة التوكيد اللغوي أن اتحاد المعنى المؤكد مع غير المؤكد غير جائز منطقياً، كما لا يجوز عطف لفظين مؤكدين أحدهما على الآخر. هذه المحدودية المنهجية تكشف أن عملية التوكيد تخضع لضوابط دقيقة في ضبط المعنى، حيث تؤدي الزيادة غير المبررة في التوكيد إلى إفساد الدلالة، كما أن التعارض الدلالي يفسد وظيفة التوكيد ذاتها.

وفي هذا السياق، نقول إذا كان المترادف يدخل في إطار التوكيد اللفظي، فإن التسمية الدقيقة له تكون "توكيد معنى اللفظ"،

---

[1] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص143.

[2] المُرادي المعروف باسم ابن أم قاسم، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ج3، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2001م)، ص975.

[3] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص143.

وذلك لأن المترادف ليس مجرد تكرار لفظي، وهذا ربما يكون له علاقة بالتكرار الدلالي للتوكيد، وليس بالمعنى الدلالي للترادف. والحقيقة الجوهرية أن المترادفات لا تؤكد المعنى الأصلي، بل تقدم تمظهرات مختلفة لهذا المعنى عبر معاينة جزئية أو كلية للصورة الذهنية. ويمكننا تعريف اللفظ "المترادف" أو "المتعاين" –حسب تصورنا المنهجي– بأنه ذلك اللفظ الذي يتعاون مع غيره في تجلية الصورة الذهنية، سواء أكانت هذه الصورة تخيلية أم واقعية، قديمة أم حديثة، دون أن يكون هدفه الأساسي تأكيد أو توضيح معنى اللفظ الأول، بل إعطاء صورة نمطية متعاينة. فليس ثمة ارتباط موضوعي بين الألفاظ (الأول والثاني)، بل إن هذا الارتباط هو بناء ذهني قائم على إدراك العلاقات الدلالية بين الألفاظ، وهو إدراك يختلف باختلاف التصورات الذهنية وتنوع الوقائع الخارجية.

ولتوضيح هذه الفكرة، نستشهد بقوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ (17) بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ (18)﴾ {الواقعة: 18–19}. فهل يمكن اعتبار (الأكواب والأباريق والكأس) أوعية متطابقة في الشكل والنوع، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار ما تحويه هذه الأواني مما يمنحها تميزاً شكلياً ونوعياً؟

الجواب قطعاً بالنفي، لأن الغاية من هذا التعدد ليست التكرار لأغراض التوكيد أو التوضيح، بل التنويع الدلالي الذي يهدف إلى معاينة ووصف متاع أهل الجنة، سواء للإدهاش أو لأي سبب آخر، ولكن حتماً ليس للتوكيد، لأن التوكيد فيه الكثير من الملل اللغوي وحتى

العقلي والنفسي. وبالتالي، لا يعمل لفظ "الأكواب" مع "الأباريق" أو "القوارير" على توضيح أو تأكيد المعنى، بل يتعاون كل لفظ مع الآخر من خلال المعاينة الجمالية لبيان الفروق الدقيقة بينها، بهدف إمتاع الناظر بما سيراه من تنوع في الأواني التي يحملها الولدان، حيث تتنوع بين أكواب وأباريق وكؤوس مخصوصة من عين الجنة. فتكون هذه المعاينة التنوعية توضيحاً تشاركياً للفروق الدلالية، وهو توضيح بنائي يخدم الصورة الكلية الدالة على تنوع مكافأة أهل الجنة. ويؤكد هذا التحليل ما ورد في سورة "الإنسان" أيضاً من قوله تعالى: ﴿ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريراً﴾ {الإنسان: 15}"، حيث تضيف (الآنية الفضية والأكواب التي كانت قوارير) إلى ما ذكر في سورة الواقعة من الأكواب والأباريق وكأس المعين. وهذا التعدد الدلالي لا يعكس ترادفاً لغوياً، بل يكشف عن تنوع في نعيم الجنة، حيث يتعاون كل لفظ مع الآخر لتمييز نوع من النعيم عن غيره. ويمكن الرجوع إلى شروح اللغويين للوقوف على الفروق الدقيقة بين هذه الألفاظ (المتعاينات) في سياقاتها المختلفة [1]. ومن الأمثلة الأخرى، الفروق اللغوية والسياقية بين الإثم والجرم والحوب والخطيئة والذنب والسيئة والوزر [2]. جاء في شرح ألفية ابن مالك أن الفائدة من التأكيد أمران:

---

[1] عبد الجبار فتحي زيدان، الفروق اللغوية في القرآن، (الموصل: 2020م)، ص29-32.

[2] المصدر نفسه، ص68-72.

الأول: التقوية، والثاني: نفي احتمال المجاز، لأنك إذا قلت: (أكرمت زيداً) يحتمل أنك أكرمت والده، أو قريبه، أو غُلامه، أو رسوله الذي أرسله إليك، فإذا قلت: (نفسه) يزول هذا الاحتمال [1].

ونرى آراءً متنوعة على المستوى اللغوي والفلسفي تشرح أهمية التوكيد في اللغة، ومنها قول الزمخشري "أن فائدة التأكيد تمكين المعنى في نفس المخاطب، وإزالة الغلط في التأويل، وذلك من قِبَل أن المجاز في كلامهم كثير شائع، يُعبرون بأكثر الشيء عن جميعه، وبالمسبب عن السبب" [2].

ونقول تتخذ الوظيفة الدلالية للمترادف اللغوي بُعداً أكثر تعقيداً يتجاوز الأدوار التقليدية المتمثلة في التقوية أو الإيضاح، لتتبوأ موقعاً أكثر تعقيداً في البنية الدلالية. فالمترادف يقوم أساساً بعملية التمثيل اللفظي التي تهدف إلى تقديم تصور ذهني محدد، دون أن يشترط في ذلك إتمام نضج هذا التصور بالمطلق، إذ قد يكون دور المترادف (معنى الكلمة المرادفة) أكثر ضعفاً من خلال اشتراكه مع المترادفات الأخرى، بينما يكون اللفظ وحيداً أكثر قوة دون مشاركة ترادفية، وقد يفي اللفظ المفرد –في العديد من السياقات– بمتطلبات تكوين الصورة الذهنية الكاملة، وهذا كله جعلنا نقول بأهمية التعاين للكلمات المترادفة لأنه لا يشترط فيها إتمام نضج التصور الذهني بالمطلق بل يكون

[1] شرح ألفية ابن مالك، محمد بن صالح العثيمين، ج3، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد – ناشرون، 1434 هـ)، ص257.

[2] موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، شرح المفصل للزمخشري، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، ص221.

على وجه التقدير والتعاون من خلال المعاينة. كما أن المترادف لا يقتصر دوره على تعزيز القوة التعبيرية، حيث يمكن للفظ واحد متماسك بنيوياً أن يحقق المستوى الأمثل من التأثير البلاغي. ويؤكد هذا التحليل ما أشار إليه أبو حيان التوحيدي بقوله: "المعنى إذا كان يفيده اللفظ حقيقة، فلا حاجة للفظ آخر يؤكده إلا إذا قوي برواية عن العرب" [1].

هذه الرؤية تبرز المبدأ الأساسي في التعامل مع الترادف، حيث يكون اللجوء إلى المترادفات مشروطاً بوجود سند لغوي أصيل، وليس مجرد افتراض دلالي. بناءً على ذلك، يتبين أن علماء أصول اللغة قد ميّزوا بين مفهومي الترادف والتوكيد، على الرغم من أن موقفنا البحثي من هذه التفرقة يرى أنها غير دقيقة بالكامل، وهي تخضع لمزيد من الاختبار والتمحيص –كما أشرنا سابقاً– فيما يتعلق بعلاقة ظواهر (التقوية والتقويم والتكرار) بمفهوم الترادف. ومع ذلك، تظل بعض هذه الفروق ذات أهمية منهجية، لا سيما من حيث إثباتها لعدم تحقق الترادف في حالات التوكيد اللغوي.

ويبقى أن نذكر ما قاله الرازي والعلماء في الفرق بين المترادف والمؤكد: أن المترادفين يفيدان فائدة واحدة، من غير تفاوت أصلاً. وأما "المؤكد" فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكِد، بل يفيد تقويته. والفرق بينه وبين "التابع" كقولنا: "شيطان ليطان": أن التابع –وحده–

---

[1] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص137.

لا يفيد، بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه [1]. ونقل ذلك كله عنه القرافي (ت 684 هـ) في "نفائس الأصول في شرح المحصول" [2]. وكذلك نقل الإمام السيوطي كل ما سبق عن الإمام فخر الدين الرازي [3]. وأشار إليه السبكي في شرح المنهاج للبيضاوي [4]. وذكره الشوكاني، ولكنه زاد فقال: الاسم الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد، أو دفع توهم التجوز، أو السهو، أو عدم الشمول [5]. بينما قال الآمدي (ت 631 هـ): يفارق المرادف المؤكد من جهة أن اللفظ المرادف لا يزيد مرادفه إيضاحاً، ولا يشترط تقدم أحدهما على الآخر، ولا يرادف الشيء بنفسه، بخلاف المؤكد والتابع في اللفظ؛ فمخالف لهما؛ فإنه لا بد وأن يكون على وزن المتبوع، وأنه قد لا يفيد معنى أصلاً؛ كقولهم: حسن بسن، وشيطان ليطان [6]. وقال ابن النجار: لا ترادف في تأكيد لأن

---

[1] فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص253-254.
[2] شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، ص691.
[3] عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ط3، (القاهرة: مكتبة دار التراث)، ص402-403.
[4] علي بن عبد الكافي السبكي، الأبهاج في شرح المنهاج، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م)، ص239.
[5] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، ج1، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2000م)، ص123.
[6] الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، ج1، ط1، (الرياض: دار الصميعي، 2003م)، ص43-44.

اللفظ المؤكد به تابع للمؤكد، فلا يرادفه لعدم استقلاله (وأفاد التابع التقوية) لأنه لم يوضع عبثاً. وهو أي التابع (على زنة متبوعة) حتى لو وجد ما ليس على زنته، لم يحكم بأنه من هذا الباب. واللفظ المؤكد لمتبوعه يقوي متبوعه، لأن التأكيد هو التقوية باللفظ ويزيد على التقوية بكونه (ينفي احتمال المجاز). وأنكرت الملاحدة كون القرآن كلام الله تعالى بسبب وقوع التوكيد فيه [1]. وذكر الإسنوي أن التأكيد ليس هو اللفظ، بل التقوية باللفظ، إنما اللفظ هو المؤكد، وقد يكون التأكيد بغير لفظ موضوع له، بل بالتكرار كقولنا (قام زيد قام زيد) [2].

خلاصة القول: إن الظاهرة اللغوية للمؤكدات وللمترادفات / **المتعاينات** تُمثِّل إحدى القضايا المركزية في علم الدلالة، حيث تُثار إشكالية العلاقة بين اللفظ والمعنى في ضوء السياق بصرف النظر عن خصوصية وكينونة دلالة اللفظ كما تعارف عليه في المعاجم اللغوية وهي مسألة ذات أهمية.

---

[1] محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م)، ص145.

[2] جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص104.

3. دور السياق في تحديد القيمة الدلالية للألفاظ

إن تحليل الطبيعة المعرفية للعلاقة بين المؤكد والمترادف، لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار دور السياق في تحديد القيمة الدلالية للألفاظ كما يلي:

1.3 الفرق الجوهري بين المؤكدات والمتعاينات:

تفتقر المؤكدات إلى القيمة المعاينية، إذ لا يمكن إدراكها حسياً أو تجريدياً ككيانات قائمة بذاتها. في المقابل، تُعد المترادفات أو "المتعاينات" وفق التصنيف الدلالي، أدواتٍ يُعاين من خلالها المعنى، حيث ينشأ الترادف من فرض إرادة العقل على المادة اللغوية لجعلها حاملةً لمجموعة من الألفاظ ذات الدلالة المشتركة. بمعنى آخر يعتبر "التعاين" عملية نابعة من إرادة الشيء ذاته ليكون قابلاً لحمل مجموعة من الألفاظ المتجانسة دلالياً.

2.3 التعاون الدلالي مقابل التوكيد اللغوي:

لا يُصنَّف اللفظ المُتعاون مع آخر لتحقيق معنىً ما ضمن المؤكدات، لأن التوكيد يفترض تشابهاً كاملاً في الحقائق والوقائع المرتبطة بالمعنى. وبالتالي، فإن فعالية التوكيد مشروطة بتمكين الحقيقة الذهنية والواقعية معاً، في حين أن التعاون الدلالي بين الألفاظ لا يستلزم بالضرورة تطابقاً، بل يكفي وجود تقاطع في الدلالة.

3.3 الديناميكية الدلالية للألفاظ المتعاينة:

تُظهر الألفاظ المتعاينة (Mutual-Lexemes/المتعاينات) حيويةً في البنية اللغوية، حيث يُحدِّد السياق قيمتها الدلالية. فكل لفظ يحمل معنىً مستقلاً، وكل معنى يُجسِّد فكرةً مميزة. غير أن الأفكار -على اختلافها- تخضع لعمليات تلاقحٍ وتقاربٍ في الإطار السياقي. وبذلك، فإن اللفظ هو تجسيد لفكرة قابلة للتعديل وفقاً للسياق، مما يُظهر مرونة النظام اللغوي. ومن شروط توظيف الألفاظ في الإطار الدلالي: عدم الجمع بين مفردتين في التعبير عن فكرة واحدة إلا إذا كانتا متسقتين دلالياً (شرط التعاين). ويُمكن دمج مفردتين في تشكيل فكرة جديدة، وهو ما يُعرف بـ "الأساس الدلالي للتعاين". ومن الأمثلة على الديناميكية الدلالية للألفاظ المتعاينة ما يلي:

من الشائع عند بعض العوام من الناس أن كلمتي "**خصومة وتصادم**" هما مترادفات لكلمة "**شجار**". سوف نحلل هذه المفردات كما يلي:

مفردة "الشجار": تداخل حركي ومادي

الجذر اللغوي: ترجع كلمة "شجار" إلى الجذر اللغوي "شَ جَ رَ"، الذي يُعبِّر عن **التداخل المادي**، أي تشابك الأيدي والركل بالأرجل في التضارب، ويشتق من هذا الجذر كلمة شجرة التي يعبر لفظها عن تشابك أغصان الشجر والأوراق.

الدلالة: تُستخدم لوصف صراعٍ يتسم بالاحتكاك الجسدي المباشر أو اللفظي المتداخل، حيث يتشابك الطرفان في موقفٍ آني.

مثال "تشاجر الطفلان على اللعبة" (تداخلٌ في اللحظة نفسها)، أو "تشاجر الرجلان باللكمات والتباطح والتناطح"، أي هو الشجار الذي يحدث فيه تضارب بالأيدي والأرجل.

السِّمة الجوهرية: الفوريّة والتداخل دون –بالضرورة– وجود خلفية عدائية مُسبَقة.

مفردة "الخصومة": صفة لصراع شخصي أو مؤسسي غير عنيف

الدلالة اللغوية: تُشتق من "الخِصْم"، أي الطرف المقابل في نزاعٍ محدد.

السياق: تُوصَف بها المواجهات التي قد تكون **زمنية:** أي حدثت في الماضي أو ستحدث (مثال: "خصومة سياسية بين حزبين" أو "خصومة على نزاع مالي بين شخصين"). وقد تكون **هيكلية:** أي لا تشترط احتكاكاً مباشراً (مثال: "خصومة فكرية بين مدرستين").

الدليل النصي: قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ {الحج: 19}. "روى قيس بن عبادة عن أبي ذر الغفاري أنه كان يحلف بالله أن هذه الآية نزلت في ستة نفر من قريش تبارزوا يوم بدر، وقال علي (عليه السلام): أنا أول من يجثو للخصومة بين يدي الله تعالى يوم القيامة" [1].

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج11، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص22

الفرق الجوهري عن "الشجار": الخصومة **مفهوم مجرّد** قد يمتد زمنياً، بينما الشجار **حدث عيني** آني.

التصادم: العنف المفاجئ والجارح

الدلالة: من "صَدَمَ"، الذي يحمل معنى **الارتطام المفاجئ**، غالباً بعنفٍ أو أذًى.

الخصائص:

المفاجأة: كتصادم السيارات.

الأثر النفسي أو المادي: يُخلّف صدمةً أو ضرراً (مثال: "تصادم الأفكار" يُعبّر عن تعارضٍ حادٍّ غير متوقَّع قد يمهد أو يصل حد التشاجر).

التمييز عن "الشجار": التصادم يُركّز على **لحظة الارتطام** ونتائجها، بينما الشجار يُركّز على **عملية التداخل المستمرة.**

الاستنتاج الفلسفي: التدرّج في الصراع

الشجار: صراعٌ **مادي/لفظي متداخل (**فوري وتفاعلي**)**. أما **الخصومة** فهي صراعٌ في **المجال النظري أو الزمني (**ممكن أن يكون غير مرئي**)**، في حين أن **التصادم** هو صراعٌ **عنيف ومفاجئ (**يترك أثراً جسدياً أو نفسياً غير متوقع**)**.

التطبيق السياقي:

لا يصح وصف نزاعٍ سياسي طويل الأمد بـ "الشجار"، لأنه يفتقر إلى التداخل الحالي. ولا يُقال "تصادم" عن مشادة كلامية عابرة، لغياب عنصر المفاجأة والعنف.

4.3 السياق كأساس لعلم الدلالة:

يقول ستيفن أولمان "إن نظرية السياق تُشكِّل –إذا طُبقت بحكمة– حجر الأساس في علم المعنى" [1]، حيث يرتبط التحليل اللغوي بالفهم عبر تفكيك السياق. وبالتالي، فإن إدراك دور السياق يصبح شرطاً ضرورياً لفك شفرات المعنى، مما يؤكد أن اللغة نظامٌ ديناميكي يعتمد على التفاعل بين النص والمقام.

الخُلاصة

يُبرز هذا التحليل أن العلاقة بين المؤكدات والمتعاينات علاقةٌ سياقية في جوهرها، تُحدَّد فيها دلالة الألفاظ عبر التفاعل بين العقل والواقع. كما يُؤكد أن الفهم العميق للغة يتطلب تبني منهجية تحليلية قائمة على السياق، مما يفتح آفاقاً جديدة للبحث في علم الدلالة والتداولية، إذ لا جدوى للاعتراف بتوكيد اللفظ أو ترادفه من دون فهم

[1] ستيفن أولمان، ترجمة: كمال محمد بشير، دور الكلمة في اللغة، (القاهرة: مكتبة الشباب)، ص61.

علاقته مع الألفاظ الأخرى، أو دوره في صناعة المعنى ضمن السياق الكامل للنص أو الجملة.

الفصل الثاني: الترادف والتباين ـ حمل اللفظ على الأصل في دلالة المعنى

قال الزركشي (ت 794 هـ): الترادف خلاف الأصل فإذا دار اللفظ بين كونه مترادفاً أو متبايناً فحمله على المتباين أولى، لأن القصد الإفهام فمتى حصل بالواحد لم يحتج إلى الأكثر، لئلا يلزم تعريف المعرف، ولأنه يوجب المشقة في حفظ تلك الألفاظ [1]. وذكر ذلك بصيغة مختلفة في معجم مصطلح الأصول [2]. وقال ابن النجار (ت 972 هـ): يكون اللفظان (متباينين مترادفين باعتبارين) كلفظي "صارم" و "مهند"، فإنهما متباينان بالنسبة إلى الصفة، مترادفان بالنسبة إلى صدقهما على الحديد المسماة بالسيف. وكذا "ناطق" و "فصيح" فإنهما متباينان بالنسبة إلى الاختلاف في المعنى، مترادفان

---

[1] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص108.

[2] قيل في معجم مصطلح الأصول: الترادف خلاف الأصل يعني أن الترادف خلاف الراجح حتى إذا تردد اللفظ بين كونه مترادفاً، وكونه غير مترادف فحمله على الترادف ليس أولى، بل الأولى حمله على عدم الترادف وإن كان خلاف الأصل. **انظر:** هيثم هلال، مراجعة وتوثيق: محمد ألتونجي، معجم مصطلح الأصول، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2003م)، ص81 .

لصدقهما على موصوفهما من إنسان أو لسان [1]، لكن التهانوي قال: "من الناس من ظن أن المتساويين صدقاً مترادفان وهو فاسد، لأن الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا في الذات، وإن كان مستلزماً له" [2]. وحدث أن الرشيد سأل الأصمعي (ت 216 هـ) عن شعر لابن حزام العكلي ففسره، فقال: "يا أصمعي إن الغريب عندك لغير غريب، قال: يا أمير المؤمنين ألا أكون كذلك، وقد حفظت للحجر سبعين اسماً" [3]. وقال ابن العربي (ت 543 هـ) في كتابه "أحكام القرآن": حقيقة الاسم كل لفظ جُعل للدلالة على المعنى إن لم يكن مشتقاً، فإن كان مشتقاً فليس باسم، وإنما هو صفة، هذا قول النحاة. أخبرنا الأستاذ الرئيس الأجل المعظم فخر الرؤساء أبو المظفر محمد بن العباس لفظاً، قال: سمعت الأستاذ المعظم عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) يقول: سمعت أبا الحسن ابن أخت أبي علي يقول: سمعت خالي أبا علي يقول: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل المعرفة فيهم ابن خالويه.. إلى أن قال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً. فتبسم أبو علي، وقال: ما أحفظ له إلا اسماً

---

[1] محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م)، ص139.

[2] محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، ص406.

[3] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987م)، ص11. **انظر أيضاً:** رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999م)، ص310.

واحداً، وهو السيف. فقال ابن خالويه: فأين المهند؟ وأين الصارم؟ وأين الرسوب؟ وأين المخدم.. وجعل يعدد. فقال أبو علي: هذه صفات. وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة [1]. ونقل الزركشي (ت 794 هـ) هذه الرواية كما هي في كتابه "تشنيف المسامع بجمع الجوامع" عن القاضي ابن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي [2]، ونقلها السيوطي (ت 911 هـ) [3] عن العلامة عز الدين بن جماعة (ت 819 هـ) من كتابه "شرح جمع الجوامع" [4]، وعز الدين بن جماعة يختلف عن نجم الدين أبو البقاء محمد بن برهان الدين جمال الدين عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن جماعة الكناني (ت 901 هـ)، وهذا الأخير له أيضاً كتاب "النجم اللامع شرح جمع الجوامع" [5]، وكلاهما يختلفان عن الاسم المذكور في كتاب "طبقات الشافعية" وهو إبراهيم

---

[1] أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي: أحكام القرآن، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ص337، أو تفسير الآية 180 من سورة الأعراف. **انظر أيضاً:** أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص218. **انظر أيضاً:** إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م)، ص152-153.

[2] محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2018م)، ص162.

[3] عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ط3، (القاهرة: مكتبة دار التراث)، ص405.

[4] هذا الكتاب لا زال مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم 237. انظر المكتبة السنية على شبكة الانترنت: الرابط: {https://alsunniah.com/book/25991/75}

[5] المخطوطة محققة ومنشورة للباحث محمد حسين عبد الوهاب حسين.

بن عبد الرحيم بن محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة بن علي بن جماعة الكناني [1]. وأضاف السيوطي من قول الشيخ عز الدين بن جماعة: والحاصل أن من جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومن يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى؛ فهي تشبه المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات [2]. وذكر الزركشي (ت 794 هـ) قول بعض المتأخرين [3]: ينبغي أن يكون هذا قسماً آخر، وسماه المتكافئة [4]، كأن ابن تيمية قد اعتمد القاعدة القائلة بأن الترادف يشترط فيه "الاتحاد في المفهوم لا في الذات وإن كان مستلزماً له" [5]، وهذا ما نقله السيوطي (ت 911 هـ) [6].

---

[1] أبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن محمد تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي، طبقات الشافعية، ج3، ط1، (وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، 1978م)، ص188.

[2] عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ط3، (القاهرة: مكتبة دار التراث)، ص405.

[3] يشير إلى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728 هـ).

[4] محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2018م)، ص162.

[5] هادي أحمد الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001م)، ص261.

[6] عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ط3، (القاهرة: مكتبة دار التراث)، ص405.

1. منهجية نقدية للعلاقة بين الترادف والتباين

سوف نقدم رؤية منهجية نقدية للعلاقة بين الترادف والتباين في ضوء ما سبق:

1.1 الإطار المفاهيمي للإشكالية

تتأسس إشكالية الترادف على ثنائية منهجية بين:
الاتحاد الدلالي للألفاظ: افتراض تماثل الألفاظ في المضمون المفهومي.
التباين السياقي للألفاظ: اختلاف الدلالات وفقًا للنسق التركيبي والغاية التشريعية.

هذه الثنائية تعكس صراعاً بين المدرستين:
المدرسة التوصيفية (ابن الحاجب، الزركشي): ترى أن "القصد الإفهام" يوجب اختزال الألفاظ إلى معانٍ مشتركة، مما يبرر فكرة التبادل بين المترادفات.
المدرسة التحليلية (ابن فارس، أبو علي الفارسي): تنفي الترادفَ جذرياً، وتُخضع الألفاظَ لـ "حقول دلالية" تحكمها الفروق السياقية.

نقول إن النصوص المذكورة تعكس تطوراً منهجياً في تناول الإشكالية، بدءاً من السجال بين الأصمعي وابن خالويه حول تعدد

أسماء السيف، وصولاً إلى التصنيفات المتأخرة (كالمتكافئات عند ابن تيمية).

2.1 التحليل النقدي للمقولات الأساسية

1.2.1 مقولة الزركشي: "الترادف خلاف الأصل"

تستند القوة المنطقية إلى مبدأ "الاقتصاد اللغوي"، حيث يُفترض أن اللغة لا تخلق ألفاظاً زائدة عن الحاجة الإفهامية أو الغاية التواصلية. أما النقد المنهجي لهذه المقولة فهو يتركز في الأمور التالية:

إغفال البعد البلاغي: تعدد الألفاظ المتعاينة قد يكون ضرورياً لتحقيق أغراض بلاغية (كالتوكيد، التدرج في الوصف، التفخيم) (مثل أوصاف المنافقين وأوصاف عذاب النار في القرآن).

التناقض مع الواقع اللغوي: وجود ظواهر مثل "تعدد اللهجات" و "التخصص الدلالي" (كـ "الصارم" و "المهند") يُثبت أن التعدد اللفظي ليس عشوائياً.

إغفال الوظيفة البلاغية: التعدد اللفظي قد يكون أداةً للتأكيد أو التفخيم (مثل تعدد أوصاف الجنة في القرآن).

التناقض مع التخصص الدلالي: وجود ألفاظ مثل "الصارم" و"المهند" يُظهر أن التعدد لا يعكس ترادفاً، بل تمايزاً في الوظيفة أو الموروث الثقافي.

2.2.1 رأي ابن النجار: "التباين في الصفة والاتحاد في الذات"

نرى **إسهاماً نظرياً** من خلال تقديم نموذج "التباين النسبي" الذي يُفسر تعدد الأسماء للشيء الواحد عبر تعدد زوايا الوصف (كـ "الناطق" و "الفصيح").

أما **الإشكالية التطبيقية** فهي الخلط بين الدلالة الذاتية (الجوهرية) والوظيفية: "الصارم" ليس مجرد اسم للسيف، بل يحمل دلالةً وظيفيةً (القدرة على القطع)، مما يجعله غيرَ قابلٍ للتبادل مع "المهند" (المهند لا يشير إلى أصل جغرافي، بل هو نوع من الحديد اسمه حديد الهند).

3.2.1 موقف التهانوي: "الاتحاد في المفهوم لا في الذات"

يوجد **قيمة إبستيمولوجية** حيث يميز بين "المفهوم الذهني" (كلي) و "المصداق الخارجي" (جزئي)، وهو تمييزٌ يتوافق مع النظريات الحديثة في الدلالة.

أما **الإشكالية التطبيقية** فتتمحور حول غياب ضوابط منهجية دقيقة لقياس "الاتحاد المفهومي"، مما يجعل التمييز خاضعاً للتأويل الذاتي.

3.1 الإشكالات الجوهرية في النصوص المذكورة

نلاحظ وجود خلط بين المصطلحات مثل: الترادف (اتحاد المعنى) ≠ المتكافئات (اتحاد الذات مع تباين الصفات).

وأيضاً التباين الكلي (كـ "الخوف" و "الخشية") ≠ التباين الجزئي (كـ "الصارم" و "المهند").

ونتبين وجود خلط بين مستويات التحليل مثل: **المستوى المعجمي** (الدلالة المجردة للفظ) ≠ **المستوى التداولي** (وظيفة اللفظ في

السياق). **مثال:** "الظلم" في السياق العقدي (الشرك) ≠ "الظلم" في السياق الاجتماعي (الربا).

كما نلاحظ **إغفال البعد الوظيفي** حيث إن الألفاظ لا تُحمل على "المعاينة الحسية" فحسب، بل تخضع لـ "المعاينة السياقية" (كاستخدام "الصارم" في سياق البطولة، و "المهند" في سياق الصنعة). كما أن **هناك نزعة اختزالية،** حيث يتم حصرُ الدلالة في "الإفهام" والذي يتسبب في تجاهل وظائفَ اللغة الأخرى (كالتأثير النفسي، الإقناع، الإمتاع).

4.1 الرؤية المنهجية البديلة

1.4.1 نموذج "الحقول الدلالية المركبة"

المبدأ العام أن كل لفظ يشغل "حقلاً دلالياً" يتكون من الجذر الدلالي (المعنى الأساسي المشترك، كـ "القوة" في "الصارم" و "المهند")، والسياق الوظيفي (الغاية من الاستخدام، كوصف القتال أو وصف الصنعة)، وأخيراً البعد الثقافي (الموروث اللغوي للقبائل، كتسمية السيف بـ "المهند" نسبةً إلى الهند، واليماني نسبة إلى اليمن).

2.4.1 آلية "التداخل الدلالي"

هناك مستويين للتداخل الدلالي، المستوى الأول: التداخل في الجذر الدلالي (اتحاد الذات)، **والمستوى الثاني:** التباين في السياق الوظيفي (اختلاف الصفات). **مثال تطبيقي:** "الظلم" و "الجور" يتشاركان في جذر "وضع الشيء في غير موضعه". لكن "الظلم" يُستخدم في

السياق العقدي (الشرك)، بينما "الجور" في السياق الاجتماعي (الانحراف القضائي).

3.4.1 معايير التمييز بين الترادف والتباين

هناك خمسة معايير تنتظم فيها العلاقة بين الترادف والتباين وهي:

معيار التبادل السياقي: ويعني إمكانية استبدال لفظ بآخر دون تغيير الدلالة الوظيفية (كـ "ذهب" و "مضى" في سياق الزمن دون المعنى أو موضع الدلالة الدقيقة في التعبير، كأن نقول "ذهب" في إشارة إلى القرب في الانصراف، ومضى في إشارة إلى البُعد في الانصراف).

معيار التخصص الدلالي: إذا كان اللفظ يحمل سمةً دلاليةً إضافيةً (كـ "الحسام أو البتار" المشتملين على سمة "القوة المفرطة").

معيار التخصص الوظيفي: ويعني ارتباط اللفظ بسياق محدد (كـ "القسط" في التشريع الاقتصادي، و "العدل" في القضاء).

معيار التراكم الثقافي: إذا كان اللفظ مرتبطاً بسياق تاريخي أو قبلي (كـ "اليماني" نسبة إلى السيوف في بلاد اليمن).

5.1 الخلاصة الفلسفية

تبين لنا بالنظر العقلي **سقوط الثنائية التقليدية**، أي لا يوجد ترادفٌ مطلقٌ ولا تباينٌ مطلقٌ، بل "تداخلٌ دلاليٌ" تحكمه شبكةٌ من العلاقات السياقية والوظيفية. كما أن **اللغة نسق تفاعلي**، أي أن الألفاظ ليست وحداتٍ معزولةً، بل مكوناتٍ في "نظام تشريعي" يربط بين الدلالة الذاتية والغاية الوظيفية. وأخيراً يؤكد لنا ما سبق أهمية وجود معجم

ديناميكي بسبب تطور دلالات الألفاظ عبر العصور والتي تُفند فكرةَ "الثبات المفهومي"، وتُؤكد على "المرونة السياقية".

6.1 التوصيات المنهجية

نقول يجب **اعتماد النموذج الحقولي** في تحليل دلالات الألفاظ، بدلاً من النموذج الثنائي (ترادف/تباين). وكذلك **دمج المنظور التاريخي** مع التحليل السياقي لتتبع تطور الدلالات. بالإضافة إلى **تفعيل معايير التمايز الوظيفي** (التبادل السياقي، التخصص الدلالي، التراكم التاريخي الثقافي) كأدوات تحليلية. وأخيراً **تطوير معجم دلالي وظيفي** يربط الألفاظ بسياقاتها التشريعية والثقافية.

الفصل الثالث: تبادل الدلالة بين المترادفات في الاستعمال والإطلاق

تُعد مسألة الترادف وإمكانية إطلاق كل واحد من المترادفين مكان الآخر من أبرز الإشكالات الدلالية في الدراسات اللغوية والأصولية. فقد انقسم العلماء حول مدى صحة إبدال الألفاظ المترادفة في التراكيب دون إخلال بالمعنى، مما أفرز ثلاثة مذاهب رئيسة، لكل منها منطلقاته المنهجية وأدلته العقلية والنقلية. وتكمن أهمية هذه القضية في أثرها على فهم النصوص الشرعية، وتفسير القرآن، وصياغة الأحكام، فضلاً عن علاقتها الوثيقة بفلسفة اللغة وتطور علم الدلالة في اللغة العربية.

1. مذاهب الترادف وإبدال المترادفات في التراكيب

قيل في مسألة إطلاق كل واحد من المترادفين على الآخر: المترادفان يصح إطلاق كل واحد منهما مكان الآخر، لأنه لازم لمعنى المترادفين، ولا خلاف في هذا، وإنما الخلاف في حال التركيب **(جمع بين شيئين لتشكيل كل)**، أي: إذا صح النطق بأحدهما في تركيب يلزم أن يصح النطق فيه بالآخر، واختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب:

1.1 مذهب الإطلاق المطلق للترادف

أصحها: عند ابن الحاجب اللزوم، لأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ كما ذكر السبكي [1]، وذكر ذلك الزركشي وقال إنه واجب، بمعنى أنه يصح مطلقاً وهو اختيار ابن الحاجب **(في حاشيته)** والأصفهاني. وغيرهما [2]. قال الإمام الرازي: إنه الأظهر في أول

---

[1] تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1، ص370. **انظر أيضاً:** بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص109.

[2] محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2018م)، ص167. **انظر أيضاً:** مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص230-231.

النظر، وعلله بعضهم بأن التركيب من عوارض المعاني دون الألفاظ [1]، فإذا صح تآلف المعنى مع المعنى فلا نظر إلى التعبير عنه بأي لفظة كانت [2]، وهذا ما قاله ابن النجار: (يقوم كل مترادف) من مترادفين (مقام الآخر في التركيب) لأن المقصود من التركيب: إنما هو المعنى دون اللفظ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين، وجب أن يصح مع الآخر، لاتحاد معناهما. ولا يرد على ذلك ما تُعُبِّد بلفظه، كالتكبير ونحوه، لأن المنع هناك لعارض شرعي، والبحث هنا من حديث اللغة [3]. وقال التهانوي: الأصح وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر [4].

---

[1] عوارض المعاني: المراد بها: التغيرات التي تؤثر في الدلالة الأساسية للفظ أو التركيب، مما يجعله يحمل معنى جديداً أو مغايراً.

[2] شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، ص693.

[3] محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م)، ص145.

[4] محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، ص407.

المذهب الثاني: أنه غير لازم أو لا يجوز مطلقاً. قال فخر الدين الرازي "لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ [1]" [2]. وذكر ذلك الزركشي في كتابه "تشنيف المسامع بجمع الجوامع" [3]. وذكره شهاب الدين القرافي في "نفائس الأصول" [4]. وقال أستاذ اللغة والنحو القرآني عبد الجبار الحمداني "لو أردت أن تعرف اللفظ بعين المعنى الذي يعنيه لوجب أن تعرفه باللفظ نفسه، فالعلم مثلاً معناه العلم، والمعرفة معناها المعرفة، والظلم معناه الظلم، وإذا قلنا الظلم معناه الجور والحيف، فإننا لم نعرف الظلم بمعناه، وإنما عرفناه بما يرادفه، أي: بالمعنى القريب منه؛ لذلك سلك ابن فارس في الأغلب طريق شرح اللفظ بدلاً من أن يعرفه بمرادفه، فلم يقل الظلم هو الجور مثلاً بل قال: "هو وضع الشيء في غير موضعه" ولمّا عرف الجور قال:

---

[1] عوارض الألفاظ: المراد بها: التغيرات التي تطرأ على الألفاظ دون أن تؤثر في أصل المعنى، أو التبديل في الصيغة مع بقاء الدلالة.

[2] فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص257. **انظر أيضاً:** مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص230.

[3] محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2018م)، ص167.

[4] شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، ص693.

"هو الميل عن الطريق"، لذا يجب أن نعلم أن المعاجم وكتب اللغة عندما تعرف اللفظ بما يرادفه، فإن هذا المرادف لا يمثل أبداً معنى اللفظ، بل المعنى القريب منه [1].

3.1 مذهب التفصيل بين اللغات في الترادف

المذهب الثالث: التفصيل بين أن يكون من لغة واحدة فيصح وإلا فلا. قال الزركشي "وهو اختيار البيضاوي والصفي الهندي" [2]. وقال الإمام البيضاوي في المنهاج: "اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته؛ إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ" [3]. وقال النقشواني: الصحيح أن اللغة الواحدة فيها تفصيل، فإنه إن لم يكن المقصود إلا مجرد الفهم قام أحد المترادفين مقام الآخر [4] . بينما قال فخر الدين الرازي في "المحصول": "إذا كان أحد المترادفين أظهر – كان الجلي بالنسبة إلى الخفي شرحاً له، وربما انعكس الأمر بالنسبة إلى قوم آخرين. وزعم كثير من المتكلمين: أنه لا معنى للحد إلا ذلك؛ فقالوا: الحد

---

[1] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص18.

[2] محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2018م)، ص168.

[3] مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006م)، ص231.

[4] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص109-110.

تبديل لفظ خفي بلفظ أوضح منه؛ تفهيماً للسائل. وليس الأمر كما ذكروه على الإطلاق، بل الماهية المفردة إذا حاولنا تعريفها بدلالة المطابقة: لم يكن إلا على الوجه الذي ذكروه" [1]. ونقل شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ) كل ما ذكره الرازي بالتفصيل في كتابه "نفائس الأصول في شرح المحصول"، ما يعني أنه يوافقه في كل ما وصل إليه [2]. وقال فرانك روبرت بالمر [3] "لاختبار الترادف قد نلجأ إلى الإبدال، أي إبدال كلمة بأخرى. فقد اقترح البعض أن المرادفات الحقيقية أو الكلية قابلة للإبدال بعضها ببعض في جميع مواضعها" [4]. "وقد اتخذ المحدثون مقياساً للكشف عن الألفاظ المترادفة وأطلقوا عليه (الاستبدالية) أو (الاستعاضة)، وهذا يعني أنهم وافقوا على إبدال كلمة بمرادفتها في النص اللغوي من غير أن يصاحب ذلك تغيير في المعنى" [5].

---

[1] فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص257.

[2] شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995م)، ص691-693.

[3] فرانك روبرت بالمر (1922م – 2019م) عالم لغوي بريطاني كان له دور فعال في تطوير قسم العلوم اللغوية في جامعة ريدينغ.

[4] أف آر بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، علم الدلالة، (بغداد: الجامعة المستنصرية، 1985م)، ص106.

[5] هادي أحمد الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001م)، ص263.

تدور المذاهب الثلاثة السابقة حول جواز إبدال المترادفات في التراكيب، حيث يرى المذهب الأول (ابن الحاجب ومن وافقه) جواز ذلك مطلقاً؛ لأن العبرة بالمعنى لا باللفظ، بينما يمنع المذهب الثاني هذا الإبدال مطلقاً؛ لخصوصية كل لفظ بدلالته، أما المذهب الثالث فيفصل بين الألفاظ من لغة واحدة فيجيز الإبدال، ويمنعه في غير ذلك. ويكشف هذا الخلاف عن عمق الإشكال في تحديد حدود الترادف، وعن تباين الرؤى حول العلاقة بين اللفظ والمعنى في اللغة العربية.

2. رؤية منهجية نقدية لمفهومي عوارض الألفاظ والمعاني

بالنظر إلى ما سبق، سوف نضع رؤية منهجية نقدية لمفهومي عوارض الألفاظ والمعاني في ضوء الترادف والاستبدال، حيث يعاني المفهوم التقليدي لـ "عوارض الألفاظ" و "عوارض المعاني" من إشكالات جوهرية تُفقدُه الصلاحية المنطقية والوظيفية في التحليل اللغوي، وذلك للأسباب التالية:

1.2 النقد الجوهري لفكرة عوارض الألفاظ

1.1.2 التناقض الداخلي في مفهوم العوارض:

افتراض أن التغيرات الصوتية أو الصرفية (كالإبدال الصرفي) لا تؤثر في الدلالة يتعارض مع مبدأ "السياق يُولِّد المعنى". أي تغيير في اللفظ –حتى لو كان ظاهرياً شكلياً– يُحدث تحولاً في شبكة العلاقات الدلالية التي يُحددها التركيب. والدليل النظري: لو صحَّ أن "العموم من عوارض الألفاظ" (كما عند الجمهور)، لَوجب أن تكون دلالة "كل" في "كل طالب" مماثلة لدلالة "جميع" في "جميع الطلاب"، لكن الواقع اللغوي يثبت اختلافاً دلالياً ناتجاً عن التفاعل بين الصيغة والسياق.

2.1.2 الإشكالية التطبيقية:

مثال الترادف: محاولة إبدال "السيف" بـ "الصارم" في تركيب مثل "سيف الحق" تُنتج دلالةً مغايرةً (فـ "الصارم" يُضيف بُعداً وظيفياً يتجاوز التوصيف المادي)، مما يُفند زعمَ بقاء المعنى مع تغير اللفظ. ونشير هنا إلى **الاستبدال السياقي**، أي أنه حتى في الحالات التي يُعتقد فيها بالترادف التام (كـ "العلم" و "المعرفة")، فإن إبدال أحدهما بالآخر في سياقات تركيبية محددة (كـ "علم اليقين" مقابل "معرفة اليقين") يُنتجُ تبايناً دلالياً.

2.2 تفكيك إشكالية عوارض المعاني

1.2.2 الانزياح الدلالي كقاعدة:

المبدأ النقدي الذي نطرحه هو أن أي تغيير في المعنى –حتى لو كان طفيفاً– يُعتبر تحولاً نوعياً في الدلالة، مما يجعل مفهوم "عوارض المعاني" (كالتخصيص أو التقييد) غيرَ منفصلٍ عن البنية اللغوية نفسها. وبخصوص **تحليل الزركشي** فإنه حين يربط صحةَ التركيب بـ "اتحاد المعنى"، يتجاهل أن "الاتحاد" نفسه مفهومٌ نسبيٌ يُحدده السياقُ لا الماهيةُ المجردة.

2.2.2 إشكالية الفصل بين اللفظ والمعنى:

نقول لا بد من وجود نموذج تفاعلي أي **أن** العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست علاقةً حاملةٍ بمحمول (كما في المثال الأرسطي)، بل هي علاقةٌ توليديةٌ تُنتج المعنى عبر تفاعل ثلاثي: (الصيغة + السياق +

المقصد). **مثال ابن فارس:** حين يعرّف "الظلم" بـ "وضع الشيء في غير موضعه" (لا بـ "الجور")، يؤكد أن الدلالة تُستمد من النظام المفاهيمي للنص، لا من المرادفات المجردة.

3.2 تحليل المذاهب الثلاثة في الاستبدال

1.3.2 مذهب اللزوم (ابن الحاجب والسبكي):

نقول إن نقدنا لمذهب اللزوم ينطلق من افتراض أن "المعنى واحد" في المترادفات يتجاهل أن "وحدة المعنى" مجردُ وهمٍ تأويلي، فـ "السيف" و"الصارم" يشتركان في دلالة عامة (أداة قتال)، لكنهما يختلفان في الحقول الدلالية (التوصيف المادي مقابل الوظيفة الأخلاقية). لكن هناك ثغرة منطقية وهي أن الربط بين صحة التركيب واتحاد المعنى يفترض مسبقاً أن "المعنى" كيانٌ مستقلٌ عن الصيغة، وهو افتراض يُناقض مبدأ "التركيب يُولِّد المعنى".

2.3.2 مذهب المنع (الرازي والقرافي):

نقول إن القوة التحليلية في هذا المذهب هو أن إدراكهم أن "الصيغة جزء من الدلالة" يتوافق مع النظريات الحديثة في اللسانيات (كالنظرية التوليدية)، حيث يُعتبر التغيير الصوتي تغييراً دلالياً. لكن الإشكال يكمن في حصرهم "عوارض الألفاظ" في الجانب الشكلي (كالإبدال الصرفي) دون ربطه بالتحولات الدلالية يُضعف النموذج التفسيري.

3.3.2 مذهب التفصيل (الزركشي والبيضاوي):

يوجد رؤية توفيقية وهي تمييزهم بين "الاستبدال داخل اللغة الواحدة" و "الاستبدال بين اللغات"، وهو ما يعكس فهماً عميقاً لخصوصية الأنظمة الدلالية. لكن يمكن نقد هذه الرؤية من خلال القول إن افتراضُهم إمكانيةَ الاستبدال عند "اتحاد المقصود" يقع في فخ النسبية الثقافية، فـ "المقصود" نفسه يُحدده النظام اللغوي لا المتكلم الفرد.

4.3.2 النموذج البديل: التكامل الدلالي

أ. ثلاثية السياق – التركيب – المقصد:

السياق: يُحدد الحقل الدلالي العام (كربط "الظلم" بالسياق العقدي أو الاجتماعي).

التركيب: يُولِّد التفاعلُ النحوي بين الألفاظ دلالاتٍ فرعيةً (كعطف "أقيموا الصلاة" على "آتوا الزكاة" لإنتاج معنى التلازم التشريعي).

المقصد: يُوجِّه الدلالةَ نحو الغاية التشريعية (كربط "الصبر" بالتقوى في سياق الجهاد).

ب. الاستبدال الشرطي:

لا يصح الاستبدال بين المترادفات إلا إذا تحققت شروط ثلاث:

التكافؤ الدلالي: وحدة الحقل المفاهيمي (كـ "العدل" و "القسط" في التشريع الاقتصادي).

التوافق السياقي: انسجام اللفظ البديل مع الشبكة الدلالية للنص (كاستبدال "الظالمين" بـ "الكافرين" في سياق عقدي محدد).

التماثل الوظيفي: تحقيق الغاية التشريعية نفسها (كاستخدام "الزكاة" و "الصدقة" في سياقات الضرورة الاجتماعية).

4.2 الخلاصة الفلسفية

استنتجنا **سقوط الثنائية التقليدية حيث** لا وجودَ لعوارض ألفاظٍ منعزلةٍ عن المعاني، فـ "الصيغة" و "الدلالة" وجهان لعملة واحدة. أما بخصوص **وحدة النظام اللغوي** فإن التكامليةُ بين السياق والتركيب تُنتج دلالةً لا تُختزل إلى مجرد ألفاظٍ أو معانٍ مجردة. ونشير إلى أهمية **المعجم الديناميكي** حيث إن دلالةُ الألفاظ تُحدَّد عبر تفاعلها مع النسق التشريعي الكلي، لا عبر تعريفات معزولة.

5.2 التوصيات المنهجية

نقول إنه يجب التخلي عن نموذج "العوارض" لصالح نموذج "التفاعل الدلالي" الذي يجمع بين البنية اللغوية والمقاصد التشريعية، وكذلك يجب اعتماد التحليل السياقي كأداةٍ رئيسيةٍ لفهم دلالات الألفاظ في النص القرآني. وأخيراً لا بد من دمج المنظور اللساني الحديث (كنظرية الحقول الدلالية) مع المنهج الأصولي في استنباط الأحكام.

الباب الثالث: الترادف القرآني ـ جدلية الدلالة والسياق وصناعة المفهوم التشريعي

تُعدُّ قضية الترادف في القرآن من أكثر القضايا الدلالية التي أثارت جدلاً علمياً ومنهجياً في الدراسات القرآنية واللغوية، إذ تتقاطع فيها إشكالات المعجم والسياق والتفسير، وتبرز فيها خصوصية اللفظ القرآني بوصفه كياناً دلالياً متفرداً لا يقبل التطابق المطلق مع غيره من الألفاظ. ويكشف التحليل المنهجي لموضوعات هذا الباب عن أن بنية الألفاظ القرآنية قائمة على التكامل بين الدلالة اللغوية المعجمية والأصولية التشريعية، بوصفها نتاجاً تراكمياً، والدلالة التداولية بوصفها فعلاً تفاعلياً يتحدد بالسياق والمقام. كما أن اللغة القرآنية تتسم بنسيج من الثنائيات المتوازنة بين الثبات التعبدي والانزياح التداولي، وبين مركزية الإعجاز في الألفاظ ومرونة التوظيف في محيط التداول.

عند النظر في الزعم بوجود الترادف القرآني، يتضح أن المنهجية التحليلية تنفي وجود الترادف الكلي في القرآن، إذ تبرز الأدلة المنهجية على تفرد كل لفظ قرآني بوظيفة دلالية وسياقية لا يشاركه فيها غيره، وتؤكد أن ما يبدو تقارباً في المعنى بين الألفاظ إنما هو تقارب نسبي محكوم بالسياق، لا تطابق جوهري. ويظهر ذلك في تمييز القرآن بين القواعد اللغوية العامة والقواعد الأصولية التشريعية، وفي نقد مقولة "تقريب المعنى" التي حاول بعض العلماء توظيفها

لتبرير وجود الترادف، بينما الواقع الدلالي القرآني يرفضها لصالح التخصيص الدقيق للمعنى.

إن التكامل بين قاعدتي "السياق يحكم الدلالة" و "التركيب يولد المعنى" يُنتج شبكة دلالية متكاملة تتيح لكل لفظ وظيفة تشريعية ومعرفية خاصة، وتمنع إمكان التبادل المطلق بين المترادفات. كما أن المفهوم القرآني يتحول إلى أداة مركزية في فهم العلاقات التشريعية، حيث تتجلى العملية التركيبية للمفاهيم في إنتاج المعاني والأحكام، وتبرز النماذج القرآنية لاختلاف الألفاظ وتقارب الدلالة كدليل على غياب الترادف المطلق، ووجود نظام دلالي دقيق يضبط العلاقة بين اللفظ والسياق والمقصد.

وبذلك، فإن هذا الباب يقدم رؤية نقدية تكاملية تبرهن على أن الترادف في القرآن ليس إلا ظاهرة ظاهرية تخفي وراءها شبكة من الفروق الدلالية والسياقية، وأن فقه المفهوم القرآني لا يكتمل إلا بنفي فكرة الترادف الكلي، واعتماد التحليل السياقي والتكامل الدلالي لفهم بنية النص القرآني وأبعاده التشريعية والمعرفية.

الفصل الأول: أنواع الألفاظ ـ جوهر السياق ومستويات الدلالة

تثير قضية العلاقة بين الدلالة المعجمية الثابتة والدلالة السياقية المتغيرة إشكالاً فلسفياً عميقاً في الدراسات اللغوية، إذ تُختزل اللغة أحياناً في جدليةٍ بين "الوضع التاريخي" و "التفاعل التداولي". لذلك نرى مثلاً أستاذ اللغة والنحو القرآني عبد الجبار الحمداني يرفض ما شاع لدى أصحاب الدراسات الدلالية أن السياق هو الذي يحدد دلالة اللفظ، إذ يرى أنه يؤدي إلى إلغاء الدلالة الموضوعية للألفاظ التي أثبتتها كتب المعاجم اللغوية، وفي ذلك هدم للغة العربية [1]. نرى أن المعاجم ليست مجرد قوائم ألفاظ مُرتبة هجائياً، بل هي وثائق تاريخية تُجسد وعيَ المجتمع اللغوي بطبقات الدلالة وزمنيتها، لكنها تواجه إشكاليةً جوهرية، وهي الفجوة بين التعريف الثابت والاستخدام المتغير. فالمعجم يقدّم تعريفاً مُجرّداً للفظ (كتعريف "الحُرية" بأنها "انعدام القيد")، بينما يكتسب اللفظُ دلالاتٍ متعددة في السياق الواقعي (كربط "الحُرية" بالمسؤولية أو الفوضى).

[1] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص20-21.

1. تكامل الدلالة بين المعجم والسياق

ينطلق التحليل التالي من رفض الثنائية القاطعة بين الموقفين، وتبني رؤية تكاملية تُعيد الاعتبارَ للغة ككائنٍ حي يتشكل من تفاعلِ الوضعِ الاصطلاحي مع الانزياحاتِ التداولية. لذلك يستوجب التأسيس لمجموعة من الأطر كما يلي:

1.1 الدلالة المعجمية كنتاجٍ تراكمي ثقافي

1.1.1 المعاجم كأرشيفٍ للوعي الجمعي: ليست المعاجم مجرد قوائم ألفاظ، بل هي سجلاتٌ لتجارب الأمم الثقافية والعلمية عبر العصور. فتعريف اللفظ في المعجم (كـ "النور" بوصفه "ضد الظلمة")، يعكس تراكماً دلاليَّاً استقر عبر الاستخدام التاريخي، لا مجرد اصطلاحٍ اعتباطي.

2.1.1 التقنين اللغوي بين الجمود والتطور: تُحافظ المعاجم على "الهوية الدلالية" للألفاظ عبر ضبط الانزياحات (كمنع استخدام "الذهب" للإشارة إلى "الحديد")، وهذه المسألة تفتح باباً طويلاً لقراءة علاقة ودور العلم الطبيعي والإلهي (القرآن) في تأسيس وتنظيم هوية المعاجم اللغوية، سواء المعاجم التخصصية أو العامة. مع ذلك، تسمح المعاجم بتطورٍ محدودٍ عبر إضافة معانٍ جديدة (كربط "الجدول" بجدول الأعمال أو ربط "العلاقات" بالعلاقات الدولية أو الدبلوماسية

أو ربط "الذكاء" بالذكاء الاصطناعي)، شرطَ ألا تُهدر الجذورَ التاريخية.

2.1 الدلالة التداولية كفعلٍ تفاعلي

1.2.1 اللغة كأداةٍ لحل إشكاليات الوجود: تنشأ القيم الدلالية للألفاظ من تفاعل الإنسان مع محيطه (كالربط بين "النار" و "الطاقة" بعد اكتشاف الكهرباء)، مما يجعل اللغةَ مرآةً لتطور المعرفة البشرية.

2.2.1 السياق بين التحديد والتعديل: السياق لا يلغي الدلالة المعجمية، بل يوجهها (كاستخدام "أسد" للإشارة إلى الشجاعة، مع بقاء الدلالة الأصلية للحيوان). والانزياح التداولي (كاستخدام "القمر" للإشارة إلى الإنسان الجميل) يظل هامشياً ما لم يتحول إلى اصطلاحٍ جماعي كاستخدام "ملكة" مع المرأة المتوجة بلقب الجمال، أي "ملكة الجمال"، وليس الملكة الحقيقية في الدولة.

3.1 التكامل الجوهري: اللغة بين الوضع والانزياح

1.3.1 المعجم كضابطٍ للانزياح التداولي: بدون الإطار المعجمي، تفقد الانزياحاتُ مرجعيتَها (كاستحالة فهم مجاز "بحور العلم" دون معرفة المعنى الحرفي لـ "البحر").

2.3.1 التداول كمحركٍ لتجديد المعجم: الانزياحات المقبولة جماعيّاً (كربط "السحاب" بتخزين البيانات) تُغني المعاجمَ دون أن تلغي أصولَها.

4.1 إشكالية الشمول: لماذا تفشل المعاجم في الإحاطة؟

تعتمد المعاجم على الاقتصاد اللغوي (تقديم تعريفات مختصرة)، لكن هذا يخلق ثلاث مشكلات: أولاً: الاختزال، أي حذف الفروق الدقيقة (كعدم التمييز بين "الغضب" و "السخط"). وثانياً: التجريد، أي فصل اللفظ عن سياقه العاطفي (ككلمة "وطن" التي تحمل حميميةً بين الإنسان ومكان مولده غير مُدرَجة في التعريف). وثالثاً: الجمود، أي تجاهل التطور الدلالي (ككلمة "حوسبة" التي تُعرف تقنياً دون ذكر آثارها الاجتماعية).

5.1 نحو معاجم تداولية

الحل يكمن في تطوير معاجم ديناميكية تعتمد على: أولاً: الربط السياقي من خلال تضمين أمثلة واقعية من النصوص الأدبية والإعلامية والثقافية. ثانياً: التحديث المستمر ويعني ذلك مُراقبة التداول عبر منصات التواصل ووسائل الإعلام. وثالثاً: التفاعلية عبر مشاركة المجتمع في تطوير التعريفات (كما في مشروع "ويكاموس")

2. النتيجة الفلسفية: اللغة كنسيجٍ من الثنائيات المتوازنة

الانزياح التداولي ليس تهديداً للغة، بل هو دليلٌ على حيويتها، شرطَ أن يحترمَ الحدَّ الأدنى من الثبات الدلالي. فالفجوة بين "المعنى المعجمي" و "المعنى السياقي" ليست عيباً، بل هي فسحةٌ إبداعية تسمح للغة بالتوازن بين الهوية التاريخية والمرونة الوظيفية. بالتالي فإن السياق ليس إطاراً خارجياً، بل هو مُكوِّن جوهري ومحدد خفي للمعنى، حيث إن التعريف المعجمي لا يُغنِي عن تحليل السياق في تحديد الدلالة الحقيقية. وفي هذا السياق غالباً ما ينشأ صدام بين سلطة المعجم "العلمية" (مجامع اللغة العربية) وسلطة المجتمع "الثقافية"، علماً بأن مجمل الكلمات إما تحمل بصمات الخصوصية الثقافية الداخلية أو التغول الثقافي الخارجي، ما يجعل التعريفات المعجمية غير محايدة، بل مرآة للأولويات الثقافية. مثلاً: رفض مجمع القاهرة لكلمة "تلفون" لصالح "هاتف" أو فرض المجتمع سلطته عبر استخدام كلمة "شاشة" بدلاً من "الواجهة البصرية". ومن الأمثلة التاريخية التي تُثبت أن التداول غالباً ما ينتصر، كما في تحوُّل كلمة "سَيِّد" من دلالة العبودية "سَيِّد القوم" إلى دلالة الاحترام "السَيِّد الرئيس". وفي هذا السياق أشار رمضان عبد التواب إلى أن كثيراً من المفردات وفدت علينا في العصر الحديث مثل "أسبرين" وغيرها من أسماء الأدوية، وقال إن هذه المفردات اختص بها أهل هذه اللغات أو برزوا فيها، وهي تتصل بنواحٍ مادية أو فكرية، وقد أخذها عنهم العرب،

وهو بالتالي يشير إلى كثير من الكلمات المعربة في اللغة العربية [1]، وهذا ما عبر عنه إبراهيم السامرائي بـ (هجرة الألفاظ) [2]. إذن، المعاجم ليست سجلاتٍ ميتة، بل هي كائناتٌ تتنفس بفضل التفاعل بين السلطة اللغوية والتداول المجتمعي. وإن إعادة تعريف دورها يتطلب الاعتراف بأن اللغة فعل اجتماعي قبل أن تكون نظاماً قواعدياً، وأن التعريفات المُعجمية ما هي إلا نقطة بداية، لا نهاية، لرحلة اللفظ في عالم الدلالة.

---

[1] رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999م)، ص363.

[2] إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، ط3، (بيروت: دار العلم للملايين، 1983م)، ص164.

3. خصوصية اللفظ القرآني: بين التعبدية والثبات الدلالي

لا يمكن مقارنة اللفظ القرآني بالألفاظ الثقافية العامة، لأن القرآن ليس مجرد نص لغوي، بل هو وحيٌ مُتعبَّد بتلاوته. ويترتب على ذلك أن دراسة الدلالة القرآنية تستلزم حذراً منهجيّاً، يتجاوز نطاق التحليل اللغوي المحض إلى مراعاة الضوابط الشرعية. فبينما تخضع الألفاظ الثقافية لتطور دلالي تبعاً للتحولات الاجتماعية، يخضع اللفظ القرآني لمحددات أساسية، منها:

الثبات الدلالي النسبي: قد تشهد بعض الألفاظ القرآنية تطوراً في دلالاتها عبر الاجتهاد الفقهي، كما في اتساع مفهوم "الربا"، ليشمل معاملات مالية مستجدة. ومع ذلك، فإن هذا التطور يبقى مقيداً بالأصول الشرعية، لا بالتغيرات الثقافية العابرة. فالاجتهاد في هذا الصدد يستند إلى "مقاصد الشريعة"، لا إلى الأهواء الاجتماعية المجردة.

التداول المقيد: يختلف التداول القرآني عن التداول الثقافي؛ فالأول يهدف إلى فهم مراد الله تعالى، بينما يهدف الثاني إلى تحقيق التواصل الاجتماعي. وينتج عن هذا الاختلاف ضوابطُ صارمةٌ وقيودٌ على تفسير النص القرآني، تمنع تأويله بما يُخالف الأصول اللغوية أو الشرعية. فكما أن "للبيت ربّاً يحميه"، فإن للقرآن ضوابطَ تحفظه من الانزياح الدلالي.

الإعجاز اللغوي: يتميز اللفظ القرآني بقدرة إيحائية تفوق طاقة الألفاظ العادية. فكلمة مثل "التقوى" لا تنحصر دلالتها في تعريف معجمي

مختزل، بل تُجسِّد منظومة قيمية شاملة. ومن ثمَّ، فإن تفسير القرآن يقتضي استحضار جميع الأدوات اللغوية والبلاغية للكشف عن هذه الأبعاد الدلالية العميقة.

يُعدّ القرآن الكريم العاملَ الحاسمَ في منح اللغة العربية مكانتها الحضارية، فهو الذي أسّس لضبطها وتقعيدها منطقيّاً، ورسّخ روحها اللغوية على جميع المستويات، كما حمى بنيتها من الانزياحات الدلالية والانحرافات الأخلاقية. وتتجلى أهمية هذا الارتباط العضوي بين القرآن واللغة العربية في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ {يوسف: 2}، وقوله تعالى: ﴿قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ {الزمر: 28}. ولا ينحصر دور القرآن في كونه وسيلةً للتواصل اللغوي فحسب، بل يؤسس لمبدأ أعمق، وهو أن أصل المعرفة اللغوية عند الإنسان هو علمٌ إلهيٌ في جوهره. وتدلّ على ذلك الآية الكريمة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ {البقرة: 31}، التي أثارت تفسيراتٍ متعددةً بين العلماء، حيث روى خُصيف عن مجاهد قال: علمه اسم كل شيء. وقال غيرهما: إنما علمه أسماء الملائكة [1]. وقال الضحاك عن ابن عباس: هي الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان، ودابة، وسماء وأرض، وسهل، وبحر، وجمل، وحمار، أشباه ذلك من الأمم وغيرها [2]. وقال الطبري: علمه أسماء الملائكة وذريته. وقال ابن زيد:

---

[1] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: السيد أحمد صقر، الصاحبي، (القاهرة: عيسى البابي الحلبي)، ص6.

[2] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)،

علمه أسماء ذريته كلهم. وقال الربيع بن خُثيم: أسماء الملائكة خاصة. وقال القُتبي: أسماء ما خلق في الأرض. وقيل: أسماء الأجناس والأنواع [1]. وقال القرطبي: الأسماء بمعنى العبارات، فإن الاسم قد يطلق ويُراد به المسمى، كقولك: زيد قائم، والأسد شجاع، وقد يُراد به التسمية ذاتها. وقيل: اختلف أهل التأويل في معنى الأسماء التي علمها لآدم (عليه السلام)، فقال ابن عباس، وعكرمة، وقتادة، ومجاهد، وابن جبير: علمه أسماء جميع الأشياء كلها جليلها وحقيرها. روى عاصم بن كليب، عن سعد مولى الحسن بن علي قال: كنت جالساً عند ابن عباس، فذكروا اسم الآنية واسم السوط، قال ابن عباس: "وعلم آدم الأسماء كلها". وقال القرطبي: لفظ "كلها" هو اسم موضوع للإحاطة والعموم [2]. وقال النبي (ﷺ): {وعلم آدم الأسماء كلها حتى القصعة والقُصيعة} [3]. وقال الأشعري والجبائي والكعبي: "اللغات كلها توقيفية. بمعنى أن الله تعالى خلق علماً ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعاني، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني" [4].

ص223. **انظر أيضاً:** أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: السيد أحمد صقر، الصاحبي، (القاهرة: عيسى البابي الحلبي)، ص6.

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج1، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص421.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص420.

[3] المصدر نفسه، ص423.

[4] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج2، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص191.

يستدل من استخدام النص القرآني فعل "عَلَّمَ" في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ {البقرة: 31} أن هذا التعليم كان شاملاً لجميع الأسماء، وأنه علمٌ خاصٌ خصَّ الله به آدم (عليه السلام) دون سائر المخلوقات. وهذا الاستعمال القرآني يقتضي أن يكون هذا العلم مميزاً بخصائص تجعله فريداً، سواءٌ من حيث تنوعه، أو كثرته، أو ما يحويه من عجائب المعرفة، أو استمراريته كمنهج متجدد في التلقي والتطور. ثم إن الألفاظ التي تلقاها آدم (عليه السلام) شهدت تطوراً سلوكياً إنسانياً عبر الزمن، حيث انتقلت من مرحلة التلقي المباشر إلى مرحلة التكيف مع متطلبات الحياة والتفاعل الاجتماعي. وقد بلغ هذا التطور ذروته بنزول القرآن الكريم عبر الوحي، حيث استوت الكلمات في دلالاتها، ووُظفت توظيفاً شرعياً ربانيّاً يحفظ للغة مكانتها وقدسيتها. ثم جاءت مرحلة الاشتغال بفهم القرآن وتدبره، فانتقلت اللغة من مجرد أداة تواصلية إلى نظام منهجي تعليمي، يُستخرج به المعاني، ويُستنبط به الأحكام، ويُحفظ به التراث الفكري والحضاري. وهكذا أصبحت اللغة العربية بفضل القرآن وسيلةً للفهم الشرعي، وأداةً للبناء الحضاري، تحمل في طياتها أصالةَ الوحي وحيويةَ التطور الإنساني.

في هذا السياق، يقول أستاذ اللغة العربية علي عبد الواحد وافي [1]: "لقد فتح القرآن الكريم وأحاديث الرسول للغة العربية أبواباً كثيرة من فنون القول، فعولجت بها أمور لم تكن العربية لتعنى بعلاجها من

[1] هو علي عبد الواحد وافي، دكتوراة في الآداب من جامعة باريس، عضو المجمع الدولي لعلم الاجتماع، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وعميد كلية التربية بجامعة الأزهر، ووكيل كلية الآداب ورئيس قسم الاجتماع بجامعة القاهرة سابقاً.

قبل، وذلك كمسائل القوانين والتشريع، والقصص والتاريخ، والعقائد الدينية، والجدل فيما وراء الطبيعة والإصلاح الاجتماعي، والنظم السياسية، وشؤون الأسرة، وأصول القضاء، والمعاملات، ودراسة مظاهر الفلك والطبيعة والحيوان والنبات، وغيرها" [1].

هكذا يشهد التاريخ اللغوي أن اللغة العربية شهدت تحولاً جذرياً مع ظهور الإسلام، حيث أدى ترسيخ لغة القرآن والحديث النبوي من خلال الانتشار الواسع والحفظ الدقيق إلى نقلة نوعية في مسار التطور النوعي للغة، فبدل أن تكون لغة أسيرة لثقافة المجتمع أفقياً أصبحت لغة فرد ومجتمع ومؤسسة ونظام كوني متصلة بالخالق. وقد أسهم الاشتغال الفقهي المكثف في تعزيز قوة اللغة وحيويتها، مما قادها إلى مرحلة متقدمة من النضج الحضاري والازدهار المعرفي. في هذا السياق، يلاحظ الدكتور إبراهيم أنيس –عضو مجمع اللغة العربية سابقاً– أن "اللغة العربية بدأت بدوية قبل الإسلام، ثم انتهت إلى حضرية بعد الإسلام" [2].

بيد أننا نرى ضرورة توضيح أن الارتباط لم يكن بالبدو كمجموعة بشرية، بل بثقافتهم اللغوية وأنماط تخاطبهم. ولعل الأهم في هذا التحول هو ذلك الخطاب السماوي الفريد الذي خاطب به الوحي النبي محمداً (ﷺ)، مخالفاً ما اعتاده من أساليب الخطاب بين

---

[1] علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ط3، (القاهرة: نهضة مصر، 2004م)، ص94.

[2] إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م)، ص187.

سادة قريش. هذا التحول النوعي في مستوى الخطاب أنتج حضارة لغوية جديدة، حيث انتقلت اللغة من كونها أداة تخاطب دنيوية محدودة إلى لغة حضارية علوية راقية، تحمل في طياتها أبعاداً معرفية ودلالية متعالية ومنضبطة.

وهكذا، فإن الوحي القرآني لم يرفع فقط من مكانة اللغة العربية، بل أعاد تشكيلها كوعاء لحضارة جديدة، تحولت فيها من "خطاب أرضي متدانٍ متعلق بجغرافيا بشرية بدوية محدودة" إلى "خطاب إسلامي سماوي متعالٍ متصل بجغرافيا كونية"، ويحمل مضامين فكرية وحضارية أعمق بكثير من مجرد أداة تواصل يومي.

على الرغم من كل ما تقدم، ثمة نظريات مادية حاولت تفسير نشأة اللغة، حيث ذهب بعض الباحثين إلى أن "أصل اللغات يعود إلى محاكاة الأصوات الطبيعية، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، ونهيق الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد، كما ذكر ابن جنى في كتابه "الخصائص"، وعلق عليه بالقول: "هذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبل. ثم قال بعد ذلك "قوي في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي" [1].

وفي تحليلنا لهذه الآراء، نرى أن القائلين بنظرية المحاكاة الصوتية إنما حاولوا فهم المرحلة الأولى من التدرج المعرفي للإنسان

---

[1] أبي الفتح عثمان بن جنى، تحقيق: محمد علي النجار، الخصائص، ج1، (دار الكتب المصرية، 1913م)، ص46-48.

بعد نشأته الأولى، حيث بدأ آدم (عليه السلام) رحلته المعرفية عبر الإدراك الحسي المدعوم بالعقل الذي وهبه الله إياه. ولا شك أن الإدراك اللغوي والتمييز بين الأصوات لم يكن ليتحقق دون هذه المنحة العقلية الإلهية، فما قيمة الإنسان من دون العقل الذي يتعلم به الإنسان كل شيء؟ ومن ثم، فإن أصل اللغة الحقيقي يكمن في التمكين العلمي الإلهي للعقل البشري عبر الوحي والتعليم الإلهي المباشر، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ {البقرة:31}. وفي هذا الصدد، نرفض جملة الآراء [1] التي تحاول تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى تفسيراً مادياً خارجاً عن سياق تعلم آدم (عليه السلام) عبر هبة العقل تعلماً بإرادة وتوجيه إلهي ظاهر أو خفي، سواء:

القول بالعلاقة الفطرية أو الطبيعية بين اللفظ والمعنى.

نظرية المحاكاة الصوتية لنشأة اللغة.

القول بالعلاقة الضرورية بين اللفظ والمعنى (كنموذج النار والدخان).

القول بأن الصلة بين اللفظ والمعنى مجرد علاقة حادثة.

فهذه الآراء –في مجملها– تظل اجتهادات مادية شاذة، تفتقر إلى الدليل النقلي والعقلي، وتتناقض مع مضامين النصوص الشرعية واللغوية الموثقة. فلو كانت اللغة مجرد محاكاة للأصوات الطبيعية، لما استطاعت أن تنتج ذلك الكم الهائل من المفاهيم المجردة والمعاني الدقيقة التي تميزت بها اللغة العربية، خصوصاً بعد نزول القرآن الكريم. والحقيقة التي تؤكدها الدراسات اللغوية والأدلة الشرعية أن

[1] أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998م)، ص19.

اللغة نظام معقد متكامل، لا يمكن أن يكون نتاجاً تلقائياً للمحاكاة الصوتية، بل هو بحاجة إلى هداية إلهية وعقل مفكر، وهو ما تحقق في التعليم الإلهي الأول لآدم (عليه السلام)، ثم تطور عبر العصور تحت مظلة الهداية الربانية.

4. الدوائر الدلالية القرآنية ـ من مركزية الإعجاز إلى محيط التداول

يقوم هذا التصور على أن الألفاظ القرآنية ليست على مستوى واحد من حيث علاقتها بالمعنى والسياق، بل تشكل "دوائر دلالية" متداخلة، تتراوح بين المركز الذي تمثله الألفاظ المعجزة، والمحيط الذي تمثله الألفاظ غير المعجزة.

1.4 الدائرة المركزية: الألفاظ المعجزة ـ التَّجلِّي الذاتي للدلالة

من خواص ألفاظ الدائرة المركزية أن هذه الألفاظ (مثل "الله") تحمل دلالةً مُطلقة، تستمدها من الذات الإلهية، ولا تحتاج إلى سياق لتحديدها، بل هي التي تُحدِّد السياقات. إذا أردنا تحليل ذلك سوف نستنتج أن فهم "الله" لا يأتي من خلال الحواس أو التجارب، بل من خلال الوحي والتأمل العقلي. لذلك نرى أن المنهج المتبع في التعامل مع هذه الألفاظ يتطلب "تجريداً ذهنيّاً" يُعلي المعنى المطلق على كل معنى نسبي.

2.4 الدائرة المتوسطة: الألفاظ شبه المعجزة ـ التجسيد النسبي للدلالة

من خواص ألفاظ الدائرة المتوسطة أن هذه الألفاظ (مثل "آدم" و "الجنة") تحمل دلالةً عامة، ولكن تفاصيلها تتضح من خلال السياق القرآني، والتجربة الروحية. إذا أردنا تحليل ذلك سوف نستنتج أن فهم "آدم" يستلزم معرفة أصل الخلق، ولكن يبقى "كيفية الخلق" ومشاهدته

أمراً غيبياً. وفهم "الجنة" يستلزم معرفة النعيم، ولكن يبقى "ماهية النعيم" وتجربته حقيقياً أمراً مُتجاوزاً للعقل. لذلك نرى أن المنهج المتبع في التعامل مع هذه الألفاظ يتطلب "تأويلاً رمزيّاً" يجمع بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن.

3.4 الدائرة المحيطية: الألفاظ غير المعجزة ـ الانغماس الكامل في السياق

من خواص ألفاظ الدائرة المحيطة أن هذه الألفاظ (مثل "السفينة" أو "الزكاة") تحمل دلالةً مُقيَّدة، لا تكتمل إلا بالرجوع إلى السياق المادي والتاريخي الملموس. فإذا أردنا تحليل ذلك سوف نستنتج أن فهم "السفينة" يستلزم فهم البحر، والرياح، والغرض من السفر. وكذلك فهم "الزكاة" فهماً شرعياً متعلقاً بفريضة الزكاة يلزمنا بالرجوع إلى المال أو كل ما هو يُنتفع به مادياً مما يُتصدق به على الناس. لذلك نرى أن المنهج المتبع في التعامل مع هذه الألفاظ يتطلب "تحليلاً تركيبيّاً" يربط اللفظ بعناصره السياقية.

التوضيح بالأمثلة:

مثال "الله": لا يمكن فهم "الله" من خلال أي صفة مُحدِثة (مثل الزمان أو المكان)، لأن الله هو خالق الزمان والمكان، وليس مُتَقيداً بهما.

مثال "آدم": يمكن فهم "آدم" كأصل البشر، ولكن "كيفية خلقه من تراب" تبقى سراً إلهيّاً، لا يمكن للعقل إدراكه بشكل كامل.

مثال "الجنة": يمكن فهم "الجنة" كمكان للنعيم، ولكن "حقيقة هذا النعيم" تبقى غيباً كما في الحديث النبوي {لا عين رأت ولا أذن سمعت}[1].

مثال "السفينة": لا يمكن فهم "السفينة" إلا بالرجوع إلى "البحر"، و"الرياح"، و "الأمواج"، وغيرها من العناصر التي تُشكِّل سياقها المادي.

تكامل الدوائر الدلالية:

هذه الدوائر ليست منفصلة، بل متكاملة، فالألفاظ المعجزة تُضيء الألفاظ المتوسطة، والألفاظ المتوسطة تُوجِّه الألفاظ غير المعجزة. وهذا التكامل يُشكِّل نسيجاً دلالياً فريداً، يُميِّز القرآن عن غيره من النصوص. كما أن تصور "الدوائر الدلالية" يُقدِّم رؤية مُحسَّنة لفهم العلاقة بين اللفظ والسياق في القرآن، ويُساعد على تجاوز النظرة الاختزالية التي تُركِّز على أحد الجانبين (اللفظ أو السياق) على حساب الآخر، فكل لفظ له مكانه ودوره في بناء المعنى القرآني الشامل. عموماً تمثل الألفاظ غير المعجزة في القرآن الكريم نموذجاً للدلالات الواضحة التي لا تحمل سمات الإعجاز البياني، والقرآن أكثره ألفاظ غير معجزة، ومن الأمثلة البارزة على ذلك:

---

[1] أخرجه البخاري (4779)، ومسلم (2824).

أولاً: لفظ "الطاغوت":

ورد في عدة مواضع قرآنية كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾ {البقرة: 256}، وقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ {النحل: 36}. قال الفراهيدي: إن الطاغوت هو كل شيء يجاوز القدر فقد طغى [1]. وقيل: الطاغوت هو اسم جنس لكل من جاوز الحد في المعصية، وعبد من دون الله، بأمره أو رضاه، وهذا ما ينطبق على الشيطان وعلى غيره من الإنس، كالكاهن والساحر، ورؤساء الكفر كفرعون والنمرود وكسرى، وكل ملوك الضلالة حتى قيام الساعة [2].

بالتالي يشير التحليل الدلالي إلى أن الطاغوت مفهوم شامل لكل ما تجاوز الحد في العصيان والعبادة، سواء كان كياناً معنوياً كالشيطان أو كياناً مادياً كالأوثان أو شخصاً كالكهنة والملوك الضالين. وقد اختلف المفسرون في تحديد دلالته بين رأيين: الرأي الأول: أنه اسم جنس لكل معبود بغير حق. والرأي الثاني: أنه يشمل كل متجاوز للحدود الشرعية.

ثانياً: لفظ "الفواحش":

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، كتاب العين، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ص51.

[2] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص151.

إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ {الطلاق: 1}. قال ابن الجوزي: "الفواحش" في القرآن على أربعة وجوه وهي المعصية، والزنا، واللواط، ونشوز المرأة [1]، وهذا ما ذكره أبو الهلال العسكري [2]، والدامغاني [3]، وابن العماد [4]. في حين زاد عليها النيسابوري وجهين وهما "حرب" و "منع الصدقة" وقيل: قطع النسل أو عقوق الوالدين [5]. وفي هذا الموضع من الآية أجمع جميع من ذكرناهم على أن معنى الفاحشة هو "نشوز المرأة"، وقد وضحها أبو هلال العسكري فقال: النشوز عندنا أنه الزنا وما يجري مجراه من قبح المعاصي؛ لأنه لا تكاد العرب تسمي بالفاحشة إلا كل ذنب شديد القبح لازم العار، وليس النشوز مما يجري عليه اسم الفاحشة، وقيل: خروجها قبل انقضاء العدة فاحشة، وقيل: هو أن تتبدى على أهله فيحل لهم إخراجها قبل انقضاء العدة، وذلك فاحشة منها، وقيل: أن تزني للحد أو فتأتي بمعصية كثيرة

---

[1] جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م)، ص466-467.

[2] أبي الهلال العسكري، تحقيق: محمد عثمان، الوجوه والنظائر، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007م)، ص370.

[3] أبي عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق: عربي عبد الحميد علي، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص367-368.

[4] ابن العماد، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، محمد سليمان دواد، كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة)، ص166-167.

[5] أبي عبد الرحمن إسماعيل بن أحمد الضرير الحيري النيسابوري، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، ط1، (دمشق: دار السقا، 1996م)، ص254.

لا يحل مقاربتها معها فتخرج [1]. وقال ابن فارس: "الفحش" كلمة تدل على قبح في شيء وشناعة. يقولون: كل شيء جاوز قدره فهو فاحشة، ولا يكون ذلك إلا فيما يُتكره [2]. وقال الراغب الأصفهاني: "الفُحش والفحشاء والفاحشة هو ما عَظُم قُبحه من الأفعال والأقوال" [3]. وقال فخر الدين الرازي: "الفاحش: مختص بالقبيح الخارج قبحه عن حد الخفاء" [4]. وكذلك قال ابن عادل في كتابه "اللباب": "أصل الفُحش: القُبح الخارج عن الحد، فقوله تعالى: "فاحشة" يعني: "قبيحة خارجة عما أذن الله فيه". قال جابر: الفاحشة: الزنا؛ لقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ﴾ {النساء: 15}، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ {الإسراء: 32} [5]. وقال الزمخشري: الفاحشة: ما كان فعله كاملاً في القبح، وظلم النفس: هو أي ذنب كان، مما يؤاخذ الإنسان به". وقيل: الفاحشة: هي الكبيرة، وظلم النفس: هو الصغيرة. وقيل: الفاحشة، هي الزنا، وظلم النفس: هو القبلة واللمسة

---

[1] أبي الهلال العسكري، تحقيق: محمد عثمان، الوجوه والنظائر، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007م)، ص370-371.

[2] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 2001م)، ص808.

[3] أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج2، (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز)، ص483.

[4] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج29، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص8.

[5] أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج5، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص544.

والنظرة [1]. وقال مقاتل والكلبي: الفاحشة ما دون الزنا من قُبلة أو لمسة، أو نظرة، فيما لا يحل [2].

يتبين من خلال التحليل السياقي للألفاظ القرآنية أن مصطلح "الفاحشة" لا يرادف دائماً مصطلح "الكبيرة" في التشريع الإسلامي، إلا في المواضع التي صرّح فيها النص القرآني بذلك، حيث جُعلت الفواحش التالية من الكبائر، ومن بينها الزنا في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهاً آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾ {الفرقان: 68}، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ {الإسراء: 32}. كما أن الله جعل الفواحش غير الكبائر في موضع قرآني آخر، لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ {النجم: 32}. وبخصوص تفسير هذه الآية سئل: إذا ذكر الكبائر ما الفواحش بعدها؟

أجاب فخر الدين الرازي: الكبائر إشارة إلى ما فيها من مقدار السيئة، والفواحش إشارة إلى ما فيها من وصف القبح، كأنه قال: عظيمة المقادير قبيحة الصور [3]. وأوضح الرازي: بأن الكبيرة صفة

---

[1] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف، ج4، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، ص195.

[2] أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج5، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص544.

[3] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج29، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص8.

عائدة إلى المقدار، والفاحشة صفة عائدة إلى الكيفية [1]. وجعلت الفواحش فيما بطن من صغائر الأشياء، وليس في الأفعال والأقوال فقط وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ..﴾ {الأعراف: 33}. وقيل: "ما ظهر منها وما بطن" وجهان: الأول: يريد سر الزنا، وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة، وما ظهر منها بأن يقع علانية. والثاني: أن يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة [2]. وروى رَوْحُ بن عبادة، عن زكريا بن إسحاق، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد قال: "ما ظهر منها": نكاح الأمهات في الجاهلية، و "ما بطن": الزنا. وقال قتادة: سرها وعلانيتها [3]. بينما قال أستاذ اللغة والنحو القرآني عبد الجبار الحمداني: "إن الفواحش اسم جنس من جهة، وورد جمعاً من جهة أخرى؛ فكيف يصح أن نجعلها بمعنى "الزنا"، والزنا واحدة من الفواحش، والقرآن الكريم أراد الجمع لا المفرد! [4]

ولذلك فإن الفحش عندنا: هو كل فعل يتجاوز الحدود الشرعية، سواء أكان من الكبائر أم دونها، مما استقبحه النص الشرعي أو العرف الصحيح أو العادة التي أصبحت محرمة أو مكرهة بعد

---

[1] المصدر نفسه، ص9.

[2] المصدر نفسه، ج14، ص70.

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج9، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص210.

[4] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص174.

الإسلام لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا﴾ {الأعراف: 28}.

وفي سياق آية الطلاق: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ {الطلاق:1}، يتضح أن المقصود بالفاحشة هنا "النشوز" لا "الزنا"، وذلك للأدلة التالية:

سياق العدة يفرض ضوابط صارمة تمنع إمكانية الزنا.

النشوز (العصيان كما قال مقاتل [1] والدامغاني [2]) يتناسب مع حالات الخروج عن طاعة الزوج.

الدليل المقارن من قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ {النساء:34}.

وهكذا يتبين أن تحديد مدلول الفاحشة يتوقف على السياق الشرعي والملابسات الواقعية، مع التفريق بين إطلاقها العام وخصوصيات المواضع النصية. ونلاحظ أن الأمر المفروض شرعاً للرد على النشوز هو الموعظة الحسنة لقوله تعالي في الآية: ﴿فعِظوهن﴾، ثم بعد ذلك: ﴿فاهجروهن﴾ وفي النهاية ﴿فاضربوهن﴾.

إذن، يستحيل الجمع بين دلالات لفظ "الفواحش" في مختلف الآيات القرآنية حتى في حال تقارب المعاني الظاهرية، كما لا يجوز افتراض مترادفات لهذا اللفظ مما قد يؤدي إلى اتساع الفجوة الدلالية.

---

[1] مقاتل بن سليمان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، ط2، (بغداد، مكتبة الرشد ناشرون، 2011م)، ص124.

[2] أبي عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق: عربي عبد الحميد علي، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص450.

وإنما المنهج الأمثل يتمثل في استنباط معنى اللفظ من خلال مضمونه الجوهري المهيمن على السياق، الذي يأتي دورُه مساعداً في تحديد مستويات الدلالة التفصيلية للنص دون التأثير على الأصل التكويني للمعنى. ولزيادة التوضيح نشير إلى الآية التي ورد فيها لفظ "الفاحشة" بمعنى الزنا، وهو كما سنفهم من سياق سبب نزول الآية "زنا مجازي" وليس "زنا فعلي". قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ {آل عمران: 135}. روى ابن عباس: أن هذه الآية نزلت في رجلين، أنصاري وثقفي، والرسول (ﷺ) كان قد آخى بينهما، وكانا لا يفترقان في أحوالهما، فخرج الثقفي مع الرسول (ﷺ) بالقرعة في السفر، وخلف الأنصاري على أهله ليتعاهدهم، فكان يفعل ذلك. ثم قام إلى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها، فندم الرجل، فلما وافى الثقفي مع الرسول (ﷺ) لم ير الأنصاري، وكان قد هام في الجبال للتوبة، فلما عرف الرسول (ﷺ) سكت حتى نزلت هذه الآية [1]. وقد ذكر القرطبي هذه الرواية بصيغة أخرى مشابهة [2]، ونقلها ابن عادل الدمشقي الحنبلي في كتابه "اللباب

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج9، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص10.

[2] (سبب نزولها أن ثقافياً خرج في غزاة، وخلف صاحباً له أنصارياً على أهله، فخانه فيها بأن اقتحم عليها، فدفعت عن نفسها، فقبل يدها، فندم على ذلك، فخرج يسيح في الأرض نادماً تائباً؛ فجاء الثقفي، فأخبرته زوجته بفعل صاحبه، فخرج في طلبه، فأتى به إلى أبي بكر وعمر رجاء أن يجد عندهما فرجاً فوبخاه؛ فأتى

في علوم الكتاب" عن فخر الدين الرازي، ولكن برواية مختلفة [1]. وذكر السيوطي: أخرج ابن المنذر عن ابن مسعود: قال المؤمنون للنبي (ﷺ): كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا، فكان أحدهم إذا أذنب ذنباً أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره: اجدع أنفك، افعل كذا، فأنزل الله تعالى هذه الآية وبيّن أنهم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار [2]. ونقل ابن عادل هذه الرواية في كتابه

النبي (ﷺ)، فأخبره بفعله؛ فنزلت هذه الآية. **انظر:** أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص323.

[1] (قال مقاتل والكلبي: آخى رسول الله (ﷺ) بين رجلين، أحدهما من الأنصار، والآخر من ثقيف، فخرج الثقفي في غزاة مع رسول الله (ﷺ) بالقرعة في السفر، وخلف الأنصاري على أهله، يتعاهدهم، واشترى لهم اللحم ذات يوم، فلما أرادت المرأة أن تأخذ منه، دخل علي أثرها، وقبّل يدها، فوضعت كفَّها على وجهها، ثم ندم الرجل وانصرف، ووضع التراب على رأسه، وهام علي وجهه، ولما رجع الثقفي لم يستقبله الأنصاري، فسأل امرأته عن حاله، فقالت: لا أكثر الله في الإخوان مثله، ووصفت له الحال، والأنصاري يسيح في الجبال تائباً مستغفراً، فطلب الأنصاري الثقفي حتى وجده، فأتى به أبا بكر؛ رجاء أن يجد عنده راحة وفرجاً، وقال الأنصاري: هلكت، وذكر القصة، فقال أبو بكر: ويحك! أما علمت أن الله يغار للغازي ما لا يغار للمقيم؟ ثم لقيا عُمر، فقال له مثل ذلك، فأتيا النبي (ﷺ)، فقال لهما مثل مقالتهما، فأنزل الله هذه الآية. **انظر:** أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج5، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص543-544.

[2] جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج4، ط1، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2003م)، ص29.

"اللباب في علوم الكتاب" [1]، وكذلك القرطبي في "جامع الأحكام" [2]. وقال ابن عباس في رواية عطاء: نزلت في نبهان التَّمار –وكُنيته أبو مُقبل– أتته امرأة حسناء، تبتاع منه تمراً، فضمها إلى نفسه وقبلها، ثم ندم على ذلك، فأتى النبي (ﷺ)، فذكر ذلك له؛ فنزلت هذه الآية [3]. وذكر ابن عادل الدمشقي الحنبلي هذه الرواية نقلاً عن القرطبي، ولكن بصيغة مزيدة في كتابه "اللباب" فقال: "نزلت في نبهان التمار –وكُنيته أبو مُقبل– أتته امرأة حسناء، تبتاع منه تمراً، فقال لها: إن هذا التمر ليس بجيد، وإن في البيت أجود منه، فذهب بها إلى بيته، فضمها إلى نفسه، وقبلها، فقالت له، اتق الله، فتركها، ثم ندم على ذلك، وأتي النبي (ﷺ) وذكر له ذلك، فنزلت هذه الآية" [4].

---

[1] أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج5، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص543.

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص323.

[3] المصدر نفسه، ص322.

[4] أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج5، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص543.

الضوابط المنهجية لفهم الدلالة اللفظية:

يستند الفهم الصحيح للألفاظ القرآنية إلى عاملين رئيسيين: الأول: طبيعة اللفظ ذاته (معجز/شبه معجز/غير معجز). والثاني: مدى اتساع أو تضييق السياق المساعد في تحديد مستويات الدلالة.

القواعد التفسيرية المستخلصة:

قاعدة الأولوية الدلالية: لكل سياق جوهر لفظي يسيطر على المعنى.

قاعدة التدرج الدلالي: الخاص يندرج تحت العام وليس العكس، أي لا يندرج العام تحت الخاص [1].

قاعدة الوظيفة السياقية: دور السياق توضيحي لا تأسيسي، ويلعب "المفهوم" دوراً مركزياً في التكوين السياقي.

هذا المنهج يحفظ للفظ القرآني دلالته الأصلية مع مراعاة السياق التوضيحي، مما يضمن الفهم المتكامل للنص القرآني دون إخلال بالدلالات الأساسية للألفاظ.

---

[1] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص176.

الفصل الثاني: الترادف في القرآن ـ جدلية الوجود والغاية

للبحث في إشكالية **وقوع الترادف في القرآن الكريم** من عدمه، يتحتَّم علينا أولاً **تأصيل المسألة زمنيّاً**، بتحديد بداية الجدل حول مفهوم الترادف، هل نشأ **قبل نزول القرآن أم بعده؟** وإن كان غياب النقاش حوله في العصر الجاهلي لا يُعدُّ دليلاً على انعدام الألفاظ المتقاربة دلاليّاً في الشعر الجاهلي، فإن ذلك يُعزى إلى **طبيعة الذاكرة اللغوية الجاهلية** التي اعتمدت على **السياق التواصلي** لا على **التصنيف الاصطلاحي**. ومن ثمَّ، لم تكن الظاهرة موضوعاً للدرس اللغوي المنهجي آنذاك، رغم شيوع استخدام كلمات متقاربة المعنى في الخطاب.

وعند نزول القرآن الكريم، لم يكن الترادف قد تحوَّل إلى **مفهوم مُصطلَح عليه** في الدرس اللغوي، رغم احتواء النص القرآني على العديد من المفردات التي أُدرجت لاحقاً –بشكل متعسف– تحت مظلة الترادف. وهذا يُفضي إلى نتيجة مفادها أن **الترادف بوصفه تصنيفاً نظرياً** لم يظهر إلا في **القرن الثاني الهجري**، حيث بدأ اللغويون –كالأصمعي والمبرد– في رصد الألفاظ المتشابهة دلالياً وتبويبها. غير أن غياب المصطلح قبل هذا التاريخ لا ينفي وجود الظاهرة لُغوياً، بل يعكس **تطور الوعي اللساني** الذي تفاعل مع تنوع اللهجات العربية وثرائها المعجمي.

وهنا يطفو على السطح **إشكال منهجي** جوهري: هل كان الترادف نتاجاً **للحاجة التفسيرية** للقرآن، أم أنه تعبير عن **السعة الطبيعية** للغة العربية؟ تشير الأدلة إلى أن القرآن الكريم –بوصفه نصاً معجزاً– قد أثَّر في **تفجير الطاقات الدلالية** للغة، فحفَّز البحث في الفروق الدقيقة بين الألفاظ، مما مهَّد لاحقاً لتبلور مفهوم الترادف كأداة لتحليل تعددية المفردات، وقد تزامن ذلك مع ظهور علوم أخرى مشابهة في القرن الثاني الهجري مثل الوجوه والنظائر. غير أن الموقف من الترادف في القرآن اتسم –في الغالب الأعم– **بالحذر المنهجي**، خاصة لدى الأصوليين والمفسرين، حيث مال معظمهم إلى **نفي الترادف المطلق** في النص القرآني، مؤكدين أن كل لفظة تحمل دقة دلالية خاصة لا تحتمل التعويض أو التكرار المجاني. من بين هؤلاء ابن تيمية (ت 728 هـ) الذي قال "إن الترادف في ألفاظ القرآن إما نادر وأما معدوم، وقلّ أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه" [1]. ونقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق المنع، "كذا رأيته في أول "شرح الإرشاد" لأبي إسحاق بن دهاق الشهير بابن المرأة. فقال: ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى منع ترادف

[1] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج13، ط3، (المنصورة: دار الوفاء، 2005م)، ص183. **انظر أيضاً:** هادي أحمد الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001م)، ص260.

اسمين في كتاب الله تعالي على مسمى واحد" [1]. وقال أحد الباحثين المعاصرين قولاً شاذاً وهو "أن الترادف ظهر في القرآن بسبب تاريخ استخدام اللغة العربية" [2]، أي أن القرآن استفاد من اللغة العربية في موضوع الترادف. وقال الباحث إن هذا الظهور هو "بالاستناد إلى ما ذكره ابن جنى (ت 392 هـ)، أي بعد نحو أربعة قرون هجرية على نزول القرآن، في كتاب "الخصائص" باب: في الفصيح يجتمع في كلامه لغتان فصاعداً، حيث قال: "كأن يجتمع في لغة رجل واحد لغتان فصيحتان، فينبغي أن تتأمل حال كلامه؛ فإن كانت اللفظتان في كلامه متساويتين في الاستعمال، كثرتهما واحدة، فإن أخلق الأمر به أن تكون قبيلته تواضعت في ذلك المعنى على (ذينك اللفظين)؛ لأن العرب قد تفعل ذلك للحاجة إليه في أوزان أشعارها، وسعة تصرف أقوالها" [3]. إذن نحن نرى أن الحديث عن ظاهرة الكلمات المترادفة بدأ بعد نزول القرآن بقرنين هجريين ويزيد، وكان للقرآن عظيم الأثر في اكتشاف الترادف وتأسيسه نظرياً دون أن يتأثر القرآن بهذه الظاهرة، ودون أن يُثار الجدل حول هذه الظاهرة في القرون الهجرية الأولى. أما في العصر الحديث فقد تعددت الآراء التي أنكرت وجود ظاهرة

---

[1] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص107-108.

[2] محمد إسماعيل بن شهداء، بحث بعنوان: إلحاح معرفة العلاقة الدلالية بين الألفاظ المترادفة، جامعة دار السلام.

[3] أبي الفتح عثمان بن جنى، تحقيق: محمد علي النجار، الخصائص، ج1، (دار الكتب المصرية، 1952م)، ص372.

الترادف في القرآن، ومن بين هذه الآراء المعاصرة، رأي المفكر السوداني محمد أبو القاسم حمد الذي أكد أن "القرآن ارتقى بكمالات التميز والتفرد في خصائص الكلمات"، وقال "ما من كلمة إلا ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى" [1]. ولا ريبَ في أن اللغويين العرب قد استقَوا من النص القرآنيّ أُسُسَ التنظير اللغويّ لظاهرة الترادف في مرحلة ما بعد الإسلام، مع الاستئناس بالقوة التعبيرية والبلاغية التي تميَّز بها الشعر الجاهليُّ. بيدَ أنَّ الدورَ الذي اضطلع به الشعرُ –أو بلاغةُ العربية ذاتها– في تقعيد قيمة الترادف يظلُّ محدوداً، بحيث لا يُمكن الجزمُ بوجود تطابُقٍ بين المترادفات الشعرية، وتلك الواردة في القرآن الكريم. وإذا كان القرآنُ قد حسمَ –بصورة قاطعة– الجدلَ القرشيَّ حول طبيعة العلاقة بين كلام الشعراء وكلام الوحي القرآنيّ، فإنَّ هذا الحسمَ يُعَدُّ مدخلاً لفهم التمايُز الجوهريّ بين المنظورين الشعريّ والدينيّ للمفردة اللغوية. وفي هذا السِّياق، يُبرِز كتابُ غازي القصيبيِّ الموسومُ "**من هم الشعراء الذين يتَّبعهم الغاوون؟** "تحليلاً فريداً –وإن كان مكثَّفاً– لهذه الإشكالية، مُسلِّطًا الضوءَ على حدود التداخل بين الخطابين القرآنيّ والشعريّ. بينما لم يُنكر ابن القيم الترادف في القرآن وذلك في كتابه "روضة المحبين" حيث قال: الأسماء الدالة على مسمى واحد نوعان [2]:

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ـ العالمية الإسلامية الثانية، ط1، (بيروت: دار الهادي، 2004م)، ص54.

[2] أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزيز شمس، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، (دار عالم الفوائد)، ص86. **انظر**

أحدهما: أن تدل عليه باعتبار الذات فقط. فهذا هو المترادف ترادفاً محضاً، كالحنطة والبر والقمح، والاسم والكنية واللقب إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم، وإنما أتى لمجرد التعريف.

والنوع الثاني: أن تدل على ذات واحدة باعتبار تباين صفاتها، كأسماء الرب، وأسماء كلامه وأسماء نبيه، وأسماء اليوم الآخر. فهذا النوع مترادف بالنسبة إلى الذات، متباين بالنسبة إلى الصفات. فالرب والرحمن والعزيز والقدير ونحوها تدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة. وكذلك يوم القيامة ويوم البعث ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الآزفة ونحوها. وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهدى ونحوها.

وذهب الإمام الزركشيُّ إلى القول بوقوع الترادف في القرآن الكريم، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً﴾ {النحل: 36}، وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ {الصافات: 72}، معتبراً أن هذا النمط من التعبير واردٌ بكثرة في النص القرآني [1]، غير أن التحليل الدلالي المتعمق لهاتين الآيتين يكشف عن تمايزٍ جوهريٍّ بين مفهومي "البعث" و "الإرسال". فالبعث يتعلق بتبليغ دعوة التوحيد الجوهرية، بينما ينصبُّ الإرسال على الإنذار التحذيري. وهذا التفاوت في الغاية يستتبع بالضرورة اختلافاً في الأسلوب والمقصد. فالبعث

أيضاً: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م)، ص141-142.

[1] بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992م)، ص107-108.

يكون عاماً شاملاً لجميع الناس، وكذلك الحال مع البعث يوم القيامة فإنه يكون للناس كافة، في حين أن الإرسال قد يكون خاصاً بفئة معينة أو في سياق محدد. فالبعث عام والإرسال خاص.

وإذا ما استحضرنا مباحث علم الوجوه والنظائر، لوجدنا أن الكلمات المتشابهة في اللفظ تختلف دلالياً باختلاف السياقات الواردة فيها. فإذا كان هذا حال المتشابه لفظاً، فالكلمات المختلفة –التي يُظن أنها مترادفة– أولى بأن تحمل دلالات متباينة، مما ينفي عنها صفة الترادف الحقيقي. إذ يستحيل أن تتطابق الصورة الذهنية والعملية للمعنى بين لفظين في جميع السياقات. ويؤيد هذا الرأيَ ما ذهب إليه ابن قدامة الدمشقي "من أن إدراك المعاني ينقسم إلى ثلاثة أنواع بحسب طبيعة المدرَك: المحسوس، والمتخيل، والمعقول" [1]. مما يعني أن التقارب الدلالي بين الألفاظ قد يكون في أحد هذه المستويات دون الأخرى. وعليه، فإن الترادف يظلُّ مفهوماً منهجياً يُطلق على الألفاظ المتقاربة دلالياً في سياق معين أو عبر سياقات متعددة، دون أن يفيد التطابق التام في المعنى، فهو يعبّر عن تقاطع جزئي في الدلالة، لا عن تماثل كلي. وفي هذا الصدد، يذهب الدكتور عبد الجبار الحمداني –أستاذ اللغة والنحو القرآني– إلى أن "عطف لفظ على لفظ مطابق له في المعنى لا يمكن أن يكون في القرآن الكريم؛ لأن بلاغة القرآن الكريم قامت في الأساس على حسن اختيار اللفظ المرادف من دون

---

[1] عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي ثم الدمشقي، نزهة الخاطر العاطر، ج1، ط1، (بيروت: دار الحديث، 1991م)، ص52.

سواه، للتعبير عن أدق المعاني الخاصة" [1]. ويؤكد الحمداني هذا المنحى بقوله: "إذا قُصد بالألفاظ المترادفة المتطابقة في معانيها فهذا ما لا وجود له البتة في القرآن الكريم، وإن قُصد بها المتقاربة في معانيها، فوجود هذه الألفاظ في القرآن الكريم حقيقة لا مراء فيها" [2]. وقيل: من شروط الترادف: "الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقاً تاماً" [3]، ونحن نرى أن هذا الترادف المتطابق المعنى لا يوجد في القرآن الكريم مطلقاً.

بناء على ما سبق، نستنتج وجود إشكاليةٍ منهجيةٍ في مسألة الترادف تتقاطع فيها اللسانيات العربية مع الضوابط الشرعية الأصولية. بينما تسمح اللغة العامة بتبادل بعض الألفاظ في سياقات محددة، فإن النص القرآني يُبنى على "دقة دلالية" تحول دون التماثل اللفظي، مما يفرض تمييزاً جوهرياً بين المقاربة اللغوية القائمة على التوصيف التاريخي للغة، والمقاربة الأصولية القائمة على استنباط الأحكام. هذا التمايز يُلغي فكرة الترادف المطلق في القرآن، ويُؤسس لمبدأ "الخصوصية السياقية" التي تُحدد المعنى عبر التركيب القرآني، لا عبر المفردة المنعزلة.

---

[1] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص15-16.

[2] المصدر نفسه، ص18.

[3] إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م)، ص154.

1. المنهجية التحليلية لنفي الترادف القرآني

تستند هذه المنهجية التحليلية لنفي الترادف القرآني على عدة مسائل:

1.1 التمييز بين القواعد اللغوية والأصولية

المستوى اللغوي: يدرس الألفاظ ضمن نسقها التاريخي واللهجي، حيث تُسجل ظواهر كـ "الاشتراك اللفظي" أو "التقارب الدلالي" نتيجةً لتفاعلات قبائلية أو ثقافية عابرة أو تطور معجمي. مثال: استخدام "الخوف" و "الرهبة" في الشعر الجاهلي قد يُحمل على التبادل اللهجي.

المستوى الأصولي: يتعامل مع اللفظ القرآني كـ "وحدة تشريعية" تحمل دلالةً قابلةً للاستنباط، حيث يُفسر كل لفظ عبر سياقه التركيبي لا عبر مقارنته بمفردات خارجية. مثال: "الصوم" في آية {البقرة: 183} يُحدد معناه عبر السياق التشريعي لا عبر مرادفاته اللغوية، فلا يكون "الصوم مثل الإمساك الذي هو من واجبات وأركان الصيام" [1].

---

[1] أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005م) ص275-276.

2.1 نقد مقولة "تقريب المعنى" عند ابن تيمية

إن القول بأن اللفظ القرآني يُفسر بمرادف لغوي لتقريب المعنى يُهمل خاصيتين رئيستين:

السياق التركيبي: مثلاً، استخدام "يصدفون" في سورة {الأنعام: 46} مرتبط بسياق الإعراض الكامل، بينما "يتولون" في سورة {المائدة: 43} يحمل دلالةً على القطيعة بعد الولاء، مما يُظهر تمايزاً دقيقاً في الدرجة والطبيعة.

الأحكام المترتبة: أي استبدال "الشرك" بـ "الظلم" في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ {لقمان: 13} لا يُعد تقريباً في وصف الشرك بالظلم فيعاقب المشرك عقاب الظالم وكفى، بل يعاقب عقاب الكافر، وذلك يُغير الحكم الشرعي للإنسان الظالم لنفسه، إذ لكل لفظ دلالةٌ فقهيةٌ مستقلة.

3.1 الأدلة المنهجية على تفرد الألفاظ القرآنية

التباين النفسي والدلالي: تُظهر دراسة "الريب" و "الشك" أن الأول (الريب) يشير إلى اضطراب مصحوب بقلق وجودي كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ {البقرة: 2}. وقال الزمخشري: "الريبة هي قلق النفس وانتفاء الطمأنينة باليقين" [1]. وقال

[1] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج12، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، ص489.

الرازي: "المريب هو الذي يظن به السوء" [1]. بينما الثاني (الشك) يدل على تردد عقلي محض كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَا ۖ أَتَنْهَانَا أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ {هود: 62}. قال الرازي: "الشك هو أن يبقى الإنسان متوقفاً بين النفي والإثبات" [2]. وقيل: "الشك مع ظن سوء وتهمة" [3]. والشك يمكن أن يأتي على عدة أنواع، مثل: الشك بمعنى الحرج كما في قوله تعالى: ﴿ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت﴾ {النساء: 65}، أي: شكاً، لأن الشاك في الأمر لا ينفذ فيه. ومثله قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ {الأعراف: 2} [4]. وقال ابن الخطيب: "الريب قريب من الشك، وفيه زيادة، كأنه ظن سوء، تقول: رابني أمر فلان إذا ظننت به سوءاً" [5]. بالتالي لم يجعل ابن الخطيب الريب

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج18، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص19.

[2] المصدر نفسه، ص19.

[3] عبد الجبار فتحي زيدان، الفروق اللغوية في القرآن الكريم، (الموصل: 2020م)، ص586.

[4] أبي هلال العسكري، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، الفروق في اللغة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002م)، ص557.

[5] أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص268.

مساوٍ للشك في معناه. ونحن نقول إن الريبة أعلى من الشك وقد تكون صفة من صفات الشك.

التكامل الدلالي: استخدام "العفو" و "الصفح" في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ {النور: 22} ليس تكراراً للعفو ثم الصفح، بل تدرجاً في معنى التسامح، حيث يُشير الأول (العفو) إلى ترك العقاب، والثاني (الصفح) إلى محو الأثر النفسي. ولذلك قيل: "العفو يقتضي إسقاط اللوم والذم، ولا يقتضي إيجاب الثواب" [1].

4.1 التراكم النوعي في الدراسات الشرعية

أثمرت المقاربة الأصولية عن ضوابطَ تُحكم تفسير الألفاظ، مثل:

قاعدة "السياق يحكم الدلالة": تُفسر "الظلم" بالشرك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ {لقمان: 13} لأن السياق ورد في النهي عن الإشراك بالله، بينما تُحمَل كلمة "الظلم" على الربا وفقاً لسياقها الاقتصادي، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ {البقرة: 279}. بشكلٍ عام، يُمكن القول إن مفهوم الظلم يشمل جميع الذنوب بغض النظر عن صغرها أو كبرها،

---

[1] أبي هلال العسكري، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، الفروق في اللغة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002م)، ص414.

حيث يتخذ الظلم أشكالاً متعددة تختلف باختلاف السياق الذي يُضاف إليه. وقيل: "منه ظلم الكفر، وظلم الفسق، وظلم السب، وظلم الغيبة، وغيرها من الصور التي تتفاوت في درجة جسامتها. ويُعتبر ظلم الظن –الذي ورد النص القرآني بذم بعضه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ {الحجرات: 12}– من أخف هذه المستويات دلالةً، وأعظمه ظلم الشرك" [1]. ويترتب على هذا التمايز بين مستويات الظلم اختلافٌ في الأحكام الشرعية المُستنبطة، إذ يُبنى كل حكمٍ على الدلالة السياقية الخاصة بكل صورة من صور الظلم. هذا الاختلاف في الدرجة والماهية يُولِّد تبايناً دلالياً يُؤثر بدوره في طبيعة السياق الذي ترد فيه الألفاظ، مما يُؤكد على عدم قابليتها للتبادل أو الترادف. والدليل أن الحكم الشرعي لكل نوع من الظلم يُستنبط بناءً على السياق النصي (القرآني أو الحديثي)، والمقصد التشريعي (حفظ الدين، النفس، العقل، العرض، المال)، والدرجة الوجودية للفعل (كالجهر بالمعصية مقابل الخفاء بها).

ويَمنع اختلاف مستويات الظلم –من حيث الجوهر والآثار– إمكانيةَ تفسير أي صورة منها بمصطلحات أخرى كالتعسف مرادف للظلم، مما يُلغي فكرة الترادف، ويُؤكد على "الخصوصية الدلالية" لكل لفظة في السياق الشرعي، حتى ولو كانت الخصوصية الدلالية في درجة الظلم أو سعته. كما أن المفهوم الشرعي لا يعمل كتصنيفٍ

---

[1] عبد الجبار فتحي زيدان، الفروق اللغوية في القرآن الكريم، (الموصل: 2020م)، ص641.

كميٍّ، بل كنسقٍ دلاليٍّ متشابكٍ تُحدد فيه كل درجةٍ وظيفةً وجوديةً وأخلاقيةً مُختلفة. هذا التشابك يُبرز أن الاختلاف في الأحكام ليس ناتجاً عن تغاير كمي في الفعل، بل عن تباين نوعي في الماهية والمقصد.

قاعدة "التركيب يُولد المعنى": يُحدد معنى "القسط" في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ {الحديد: 25} عبر ارتباطه بما هو موجود في الكتاب و بـ "العدل" و "الإيمان"، مما يمنع تفسيره بمفرده، "لأن الكتاب في الآية إشارة إلى ما ذكر الله في كتابه من الأحكام المقتضية للعدل والإنصاف، والميزان إشارة إلى حمل الناس على تلك الأحكام المبنية على العدل والإنصاف" [1].

وتتحول القاعدة الثانية "التركيب يُولد المعنى" إلى أداةٍ لبناء الأحكام عبر تفاعل العناصر النحوية والدلالية. مثال ذلك:

تركيب ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ لا يُفهم معناه التشريعي إلا عبر تحليل موقع الفعل الأمر ﴿**أَقِيمُوا**﴾ وعلاقته بالمفعول به (الصلاة)، حيث يُوَلِّد التركيبُ معنى الإلزام الزماني والمكاني المرتبط بالتشريع.

حرف العطف "واو" في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ {البقرة: 238} يُنشئ علاقةً تكامليةً بين عموم الصلوات

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج29، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981م)، ص242.

وخصوص الوسطى، مما يُنتج حكماً فقهياً بتمييز الأخيرة بأحكامٍ إضافية.

هذه الديناميكية التركيبية تُظهر أن الأحكام لا تُستنبط من المفردات (المفاهيم) المنعزلة، بل من شبكة العلاقات النحوية والدلالية الترابطية التي تُشكِّل البنية الداخلية للنص.

في ضوء القاعدتين السالفتي الذكر –"أهمية السياق في تحديد الدلالة" و "دور التركيب في توليد المعنى"– يتضح وجود تكامل تشريعي يُشكّل المفهوم القرآني أحد مكوناته الأساسية. وبصيغة أخرى، تقوم نظرية التكامل في التشريع القرآني على التفاعل الجدلي بين ثنائية "السياق الدلالي" و "التركيب النصي" والمحكومات للترابط، مما يُنتج مفاهيمَ قادرةً على استيعاب التشابكات التشريعية.

فالتكاملية في التشريع هي في الأصل تكاملية لغوية تقوم على تفاعلي عضوي بين المفهوم القرآني وسياقه الدلالي وتركيبه في النص، حيث يُولِّد النصُّ معانيه التشريعية عبر آليتين متلازمتين: "حاكمية السياق" التي تضبط الدلالة، و "توليدية التركيب" التي تُنشئ المعنى، ويكون المفهوم القرآني جزء من هذه الآلية الديناميكية والمتشابكة. هذا التكامل لا يقتصر على مستوى المفاهيم بشكل مجرد، بل يمتد ليشكل نسيجاً دلالياً يربط المفاهيم بالأحكام عبر علاقات ثلاثية الأبعاد: النص، السياق، المقصد التشريعي.

2. التكامل الثنائي بين قاعدة السياق يحكم الدلالة وقاعدة التركيب يولد المعنى وآثاره التشريعية

يُمكن تمثيل التفاعل بين القاعدتين السابقتين عبر المصفوفة التالية:

الآلية	دورها في التكامل اللغوي	التجليات التشريعية
حاكمية السياق	تضبط الانزياح الدلالي للألفاظ	تحديد نطاق الحكم (العموم/الخصوص)
توليدية التركيب	تُنشئ علاقات نحوية حاملة للمعنى	إنتاج الأحكام الفرعية (الوجوب/الندب)

مثال تطبيقي: في آية الوضوء {المائدة: 6}، يُحدد السياقُ العام للطهارة دلالةَ ﴿أَرْجُلَكُمْ﴾ (الغسل/المسح)، بينما يُنتج التركيبُ النحوي (عطف "أرجلكم" على "وجوهكم") حكمَ الغسل عبر العلاقة الإعرابية.

3. الآلية التكاملية في تشكيل الأحكام

تعمل هاتان القاعدتان كمنظومةٍ واحدةٍ عبر ثلاث مراحل:

1.3 مرحلة التأسيس الدلالي: حيث يُحدد السياقُ الإطارَ العام للمفهوم القرآني كربط "الصيام" بالتقوى في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ {البقرة: 183}.

2.3 مرحلة التشكيل التركيبي: أي توليد المعنى التشريعي عبر الأدوات النحوية (كأداة الاستثناء في ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لتضييق نطاق الحكم) أو قوله تعالى: ﴿فمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ {البقرة: 184}.

3.3 مرحلة الإنتاج التشريعي: عبر تفاعل الدلالة السياقية مع المعنى التركيبي لتكوين الحكم النهائي، كاستنباط شروط الصيام من تركيب ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ {البقرة: 185}.

4. التكاملية من خلال "المفهوم القرآني" كمنهج لفهم العلاقات التشريعية

يُمكن تمثيل التكاملية في القرآن عبر مصفوفة العلاقات التالية:

المكون التشريعي (المفهوم)	علاقته التكاملية	مثال تطبيقي
السبب (القتال)	يرتبط بالمسبب (حفظ الدين)	قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ مُقيد بـ ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ {البقرة: 190}
العلة (السكر)	تتفاعل مع المانع (الضرر الصحي)	تحريم الخمر لا يُختزل في "السُكر" بل يشمل "الإفساد الاقتصادي" {المائدة: 90-91}
التكليف (الصلاة)	يتكامل مع المكلف (القدرة البدنية)	التيسير في القيام للمريض {البقرة: 286}.

5. دور المفهوم القرآني في النموذج التكاملي

1.5 الوظيفة التأسيسية:

المفهوم كجسر دلالي: يربط بين اللفظ المفرد (كـ "الكفر") وسياقه التشريعي (كربطه بالإيمان أو العذاب)، مما يُحوِّله من دلالة لغوية عامة أو صفة تطلق على غير المسلمين "الكافر/الكفار" إلى بناءٍ شرعيٍ مُحدَّد يرتبط بدعوة الكفار إلى الإسلام أو حكم بعقاب دنيوي أو أخروي لهم.

المفهوم كآلية توليد: ينتج عن تفاعل التركيب النحوي (كعطف "أقيموا الصلاة" على "آتوا الزكاة") معانيَ جديدةً تُحدِّد الواجبات الشرعية في سياقات مثل الأولويات أو الانضباط في اتباع أركان الإسلام.

2.5 الوظيفة التنظيمية:

التكامل الداخلي: لا يوجد مفهومٌ قرآنيٌ منعزلٌ، بل هو نسيجٌ من العلاقات الداخلية داخل النص الواحد (كترابط "التوحيد" و "الإخلاص" في تشكيل مفهوم "الدين").

التكامل الخارجي: يُبنى المفهوم عبر تراكم النصوص القرآنية (كربط الصيام بأحكام الاعتكاف)، مع تفاعل الأدلة التكليفية (السنة، الإجماع) لضبط دقائقه.

3.5 الوظيفة التشريعية:

المفهوم كحامل للأحكام: تُستمد الأحكام من الخصائص الذاتية للمفهوم كـ "الحج" المرتبط بالشعائر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا

وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ {البقرة: 158}، لا من معطيات خارجية.

المفهوم كأداة اجتهادية: يُوظَّف في مواءمة التشريع مع الواقع عبر قواعد (كالمصالح المرسلة) التي تحافظ على جوهره مع مراعاة المتغيرات.

6. العملية التركيبية للمفهوم القرآني

يُشكِّل المفهوم القرآنيُّ العصبَ المركزيَّ للتكاملية التشريعية، حيث يعمل **كنظام دلالي مغلق** يُولِّد معانيه ذاتياً عبر تفاعل القواعد اللغوية (السياق + التركيب). ويعمل **كأداة تشريعية حية** تتحول من خلالها المفاهيمُ إلى أحكامٍ عبر تفعيل المقاصد (كربط "الزكاة" بمقصد تحقيق التكافل). وتعمل أيضاً **كجسر معرفي** يربط بين ثبات النص ومرونة الواقع عبر آليات الاجتهاد المنضبطة بالضوابط اللغوية.

هذه التركيبة تجعل المفهومَ القرآني كياناً غيرَ قابلٍ للتفكيك، حيث تُشكِّل التكامليةُ ضمانةً ضدَّ الانزياح الدلالي أو التشريعي.

7. الخلاصة الجوهرية

التكامل اللغوي في القرآن ليس ظاهرةً ثابتةً، بل هو عملية ديناميكية تعكس تفاعلَ اللغةِ مع التشريع عبر آليةٍ ثلاثية: الأولى: **السياق** كإطارٍ ضابطٍ للدلالة، يُحدِّد المفهومَ القرآنيَّ عبر منظومة العلاقات النصية المحيطة به. والثانية: **التركيب** كآليةٍ مولدةٍ للمعنى، تُشكِّل المفهومَ عبر التفاعل النحوي بين الألفاظ. والثالثة: **المقصد** كغايةٍ تشريعيةٍ تُوجِّه تكوينَ المفهومِ لتحقيق وحدةٍ دلاليةٍ بين النص والواقع.

هذا النموذج التكاملي يُفسر كيف يُنتج المفهومُ القرآنيُّ أحكامَه ذاتياً عبر تفاعل الأبعاد الثلاثة، حيث يُصبح المفهومُ كياناً ديناميكياً يربط بين الدلالة اللغوية والحكم الشرعي دون معطيات خارجية، مما يُؤسس لفقهٍ لغويٍّ قائمٍ على الذاتية النصية. كما أن التكاملية في القرآن تشكل إطاراً منهجياً يُحوِّل النص من مجرد أوامرَ ونواهٍ إلى "نظام تشريعي حيوي"، يعمل على ثلاث مستويات وهي: التكامل الداخلي بين الألفاظ والتراكيب داخل النص الواحد (لا يكون المفهوم منفصلاً عن النص)، والتكامل الخارجي بين النصوص القرآنية والأدلة التكليفية (السنة، الإجماع)، والتكامل الوظيفي بين التشريع والواقع عبر آليات الاجتهاد.

8. نماذج قرآنية لاختلاف الألفاظ وتقارب الدلالة

بناءً على ما سبق، يمكن استنتاج أنه على الرغم من الطبيعة التكاملية للنص القرآني ودور المفهوم المحوري فيها، فإن هذه السمة لا تؤدي إلى وجود ترادفٍ لغويٍ حقيقيٍ بين الألفاظ. وفي سياق البحث الدلالي المتعلق بإشكالية الترادف في القرآن الكريم، يظهر المنهج التطبيقي بوصفه أداةً منهجيةً أساسيةً للتحقق من هذه القضية العلمية. وفي هذا الإطار، سيتم تحليل مجموعة من النماذج القرآنية كما جاء عند المفسرين والفقهاء حيث تُبرز الدقة الدلالية البالغة في اختيار المفردات القرآنية، وذلك وفق الآتي:

قال تعالى: ﴿إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ {البقرة: 171}

قال الطبرسي: "الدعاء قد يكون بعلامة من غير صوت ولا كلام، ولكن بإشارة تنبئ عن معنى: تعال، ولا يكون النداء إلا برفع الصوت، وامتداده" [1]. وقيل: النداء هو رفع الصوت بما له معنى، والعربي يقول لصاحبه: ناد معي ليكون ذلك أندى لصوتنا، أي: أبعد له، والدعاء يكون برفع الصوت وخفضه، يقال: دعوته من بعيد، ودعوت الله في نفسي. لذا لا يُسند النداء إلى الله سبحانه، بخلاف الدعاء، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُواْ إِلَي ٱلْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ وَيُبَيِّنُ

[1] نور الدين بن نعمة الله الحسيني الموسوي الجزائري، تحقيق: محمد رضوان الداية، فروق اللغات في التمييز بين مفاد المفردات، (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ص129.

ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ {البقرة: 221} وجاء في التفسير: "أن النداء للبعيد، والدعاء للقريب؛ لذلك قيل للأذان بالصلاة نداء؛ لأنه للأباعد" [1].

قال تعالى: ﴿لَّا تَخَافُ دَرَكاً وَلَا تَخْشَىٰ﴾ {طه: 77}

قال الزركشي في باب عطف أحد المترادفين على الآخر لقصد التوكيد كما تقدم، قال في باب: قاعدة في ألفاظ يُظن بها الترادف وليست منه: فمن ذلك الخوف والخشية، لا يكاد اللغوي يفرق بينهما، ولا شك أن الخشية أعلى من الخوف، وهي أشد الخوف، فإنها مأخوذة من قولهم: شجرة خشية إذا كانت يابسة {......} والخوف يكون من ضعف الخائف، وإن كان المخوف أمراً يسيراً [2].

وانظر إلى الخوف لما فيه من ضعف القوة، وقال تعالى: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ {الرعد: 21} فإن الخوف من الله لعظمته، يخشاه كل أحد كيف كانت حاله، وسوء الحساب ربما لا يخافه من كان عالماً بالحساب، وحاسب نفسه قبل أن يحاسب، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ {فاطر: 28} وقال لموسى: ﴿يَا مُوسَىٰ لَا تَخَفْ﴾ {النمل: 10}، أي: لا يكون عندك من

---

[1] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص12.

[2] الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، ص587.

ضعف نفسك ما تخاف منه من فرعون. فإن قيل: ورد قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ {النحل: 50} قيل: الخاشي من الله بالنسبة إلى عظمة الله ضعيف فيصح أن يقول: يخشى ربه لعظمته، ويخاف ربه لضعفه بالنسبة إلى الله تعالى، وفية فائدة، وهي: أن الله تعالى لما ذكر الملائكة وهم أقوياء ذكر صفتهم بين يديه فقال: ﴿يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ فبين أنهم عند الله ضعفاء، ولما ذكر المؤمنين من الناس وهم ضعفاء لا حاجة إلى بيان ضعفهم، ذكر ما يدل على عظمة الله فقال: ﴿ويخشون ربهم﴾ ولما ذكر ضعف الملائكة بالنسبة إلى قوة الله تعالى، قال: ربهم من فوقهم، والمراد فوقية بالعظمة" [1]. وقيل الخوف غير الوجل والهول والفزع والهلع، فالخوف خلاف الطمأنينة، والوجل إذا قلق الرجل ولم يطمئن. والهول: مخافة الشيء، لا يدري على ما يُقحَم عليه منه. والفزع مفاجأة الخوف عند هجوم غارة أو صوت هدة وما أشبه ذلك، والهلع أسوأ الجزع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً (19) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً (20)﴾ {المعارج: 19-20} [2].

---

[1] عبد الجبار فتحي زيدان، الفروق اللغوية في القرآن الكريم، (الموصل: 2020م)، ص507. **انظر أيضاً:** عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص16-17.

[2] أبي هلال العسكري، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، الفروق في اللغة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002م)، ص428-430.

قال تعالى: ﴿وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ {آل عمران: 146}

قيل: الضعف: ضد القوة، والضعيف من خلقه الله ضعيفاً، والقوي: من خلقه الله قوياً، ويقال: ضعف فلان: فَعَلَ فِعْلَ الضعيف خِلقة، والضعف نقصان القوة، والوهن: انكسار الجسد بالخوف وغيره [1]، والاستكانة: الذل والخشوع [2]. وقيل: الوهن ضعف من حيث الخَلق أو الخُلق. قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ {مريم: 4}، وقال تعالى: ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ﴾ {آل عمران: 146}، وقال تعالى: ﴿وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ {لقمان: 14}، أي: كلما عظم في بطنها زادها ضعفاً على ضعف، والوهن يكون في الأمر والعمل والبدن [3]. لذلك جاء في التفسير: ﴿فَمَا وَهَنُوا﴾ فما فتروا، وما انهارت عزائمهم، ولم يصبهم الوهن باستيلاء الخوف عليهم، ولم يضعف إيمانهم وتقع الشكوك والشبهات في قلوبهم عندما شاع بينهم مقتل الرسول، ﴿وَمَا

---

[1] نور الدين بن نعمة الله الحسيني الموسوي الجزائري، تحقيق: محمد رضوان الداية، فروق اللغات في التمييز بين مفاد المفردات، (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية)، ص163.

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص353. **انظر أيضاً:** عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، الفروق اللغوية في القرآن الكريم، (الموصل: 2020م)، ص680.

[3] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، الفروق اللغوية في القرآن الكريم، (الموصل: 2020م)، ص681.

ضَعُفُوا﴾ عن الجهاد بعده ﴿وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ أي: وما خضعوا لعدوهم وخشعوا وذلوا لهم [1].

قال تعالى: ﴿فلا يخاف ظلماً ولا هضماً﴾ {طه: 112}

قال العسكري في الفرق بين الظلم والهضم أن الهضم نقصان بعض الحق، والظلم يكون في البعض والكل، وفي القرآن ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ أي: لا يمنع حقه ولا بعض حقه، وأصل الهضم في العربية: النقصان [2]. وقال الزمخشري: "الظلم: أن يأخذ من صاحبه فوق حقه، والهضم: أن يكسر من حق أخيه، فلا يوفيه له، كصفة المطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ويسترجحون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون، أي: فلا يخافون جزاء ظلم ولا هضم" [3].

قال تعالى: ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ {المدثر: 27-28}

قال الزمخشري: "لا تبقي شيئاً فيها إلا أهلكته وإذا هلك لم تذره هالكاً حتى يعاد، أو لا تبقى على شيء ولا تدعه من الهلاك، بل كل ما يطرح فيها هالك لا محالة" [4]. وقال القرطبي: "أي: لا تترك

---

[1] المصدر نفسه، ص681.

[2] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص14.

[3] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف، ج16، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، ص667.

[4] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف، ج29، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، ص1156.

لهم عظماً ولا لحماً ولا دماً إلا أحرقته. وكرر اللفظ تأكيداً. وقيل: لا تُبقي منهم شيئاً، ثم يعادون خلقاً جديداً، فلا تذر أن تعاود إحراقهم هكذا أبداً. وقال مجاهد: لا تُبقي من فيها حياً، ولا تذره ميتاً، تُحرقهم كلما جُددوا. وقال السُدي: لا تبقى لهم لحماً ولا تذر لهم عظماً" [1].

قيل: والدليل على صحة هذا التفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ {طه: 74}، أي لا يموت فينجو من العذاب، ولا يحيى حياة طيبة" [2].

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006م)، ص381.

[2] عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018م)، ص11.

9. الخلاصة الفلسفية

نقول إن نفي الترادف في القرآن ليس مجرد موقف لساني، بل رؤيةً وجوديةً تُؤكد على أن كل لفظةٍ قرآنيةٍ تُشكل "كوناً دلالياً" مستقلاً، يتشكل عبر تفاعل ثلاثي الأبعاد: معنى اللفظ، والسياق، والمقصد التشريعي. هذا التمايز يُلغي فكرة "التماثل الدلالي" ويُؤسس لـ "الخصوصية السياقية" كمنهجٍ تفسيريٍ يُحافظ على قدسية النص وتماسكه التشريعي.

بناءً على التحليل السابق، نرى أن القول بتقريب المعنى عبر المترادفات –كما ذهب ابن تيمية– يختزل البنية الدلالية القرآنية في إطار لغوي سطحي، إذ إن تفسير اللفظ القرآني بمرادفٍ خارجيٍ يُفقد النصَ خصوصيتَه التشريعيةَ القائمةَ على التمايز السياقي. فالدراسة القواعدية للألفاظ –رغم تراكمها النوعي– تظل منفصلةً عن المنهج الأصولي الذي يربط الدلالةَ بالحكم الشرعي عبر آلياتٍ كـ "المقاصد" و "السياق". هذا الفصل المنهجي يُثبت أن الألفاظَ القرآنيةَ تُشكِّلُ أنساقاً دلاليةً مغلقةً، حيث يُولِّدُ التركيبُ –لا المفردةُ– المعنىَ التشريعيَ. ومن ثمَّ، فإن محاولةَ استبدال أي لفظةٍ قرآنيةٍ بأخرى –ولو ضمن سياقٍ قريبٍ– تُعدُّ انتهاكاً للبناء الدلالي الذي يُؤسس عليه الإعجاز التشريعي للقرآن.

الفصل الثالث: التعاين ـ رؤية تكاملية لترسيم فقه المفهوم

يتجلى التعاين كظاهرة لغوية معقدة تتخطى حدود التطابق الدلالي البسيط، ليصبح أداة محورية في تشكيل المفاهيم وفهمها. في إطار فقه المفهوم، يخضع التعاين لعملية تحليلية دقيقة تستند إلى السياق كعامل حاسم في تحديد الدلالات وتمييزها. هذه العملية تتجاوز المعنى المعجمي الأولي، لتستكشف الأبعاد الدلالية العميقة التي تنشأ من تفاعل اللفظ مع محيطه النصي والثقافي.

السياق، بمستوياته المتعددة –اللغوي والموضوعي والثقافي– يعمل كمحدد دقيق لوظيفة المتعاينات، مما يسمح بتمييز الفروق الدقيقة بينها. هذا التمييز لا يلغي التعاين، بل يعيد تعريفه ضمن إطار أكثر دقة وعمقاً، وهو الذي يرسم لنا ملامح فقه المفهوم، حيث تصبح المتعاينات أدوات لتجسيد تنوعات المعنى وظلاله المختلفة.

في هذا الإطار، يصبح فقه المفهوم منهجية متكاملة لفهم كيفية تشكل المعاني وتطورها عبر استخدام المتعاينات في سياقات متنوعة. هذه المنهجية تسمح بدراسة كيف تتحول الألفاظ المتعاينة من مجرد بدائل لغوية إلى حاملات لمفاهيم متمايزة، وهذا ما دفعنا لأن نطلق عليها اسم "متعاينات"، لأن كلاً منها يعكس جانباً خاصاً من جوانب المعنى الكلي.

بهذا المفهوم، يصبح التعاين أداة لاستكشاف عمق المعنى وتعقيداته، وليس مجرد ظاهرة لغوية سطحية. فمن خلال دراسة كيفية

استخدام المتعاينات في سياقات مختلفة، يمكننا فهم الأبعاد المتعددة للمفاهيم وكيفية تشكلها وتطورها في الوعي اللغوي والثقافي.

1. مستويات دلالة التعاين

يُعَدُّ مفهوم التعاين إشكاليّةً عند التطبيق على النص القرآني، مما يستدعي تأسيساً أصولياً لضبطه. وفي هذا الإطار، فإن التعاين –في المنظور التحليلي المنهجي المقترح– علاقة دلالية هرمية تتحرك ضمن مستويين متمايزين:

1.1 **التعاين الذاتي:** وهو توافق لفظين في الدلالة الظاهرية مع تفوُّق أحدهما جوهرياً في التعبير عن المفهوم بلا حاجة إلى سياق، حيث يُحكم لرَجَحَان أحد اللفظين بناءً على خصائصه الداخلية (كالدقة الاشتقاقية، أو الثقل التاريخي، أو القوة التعبيرية القرآنية).

2.1 التعاين السياقي: وهو تقارب لفظين في الدلالة مع تفوُّق أحدهما عند توفر عوامل خارجية (كالمقام، أو الغرض الشرعي، أو القاعدة الأصولية)، حيث يُصبح اللفظ "راجحاً" لا لذاته، بل لملاءمته لنسق النص أو مقتضى الحكم.

هذه العلاقة لا تعني التماثل المطلق، بل تدرُّجاً في التعبير يعكس مرونة اللغة في خدمة المقاصد الشرعية. فـ "التعاين" هنا ليس مجرد تكرار دلالي، بل آليةً لتوجيه الدلالة عبر معايير منهجية تحددها القاعدة الشرعية كاشتراط مراعاة المقاصد في ترجيح اللفظ المناسب، وتحددها النسق اللغوي كتفضيل اللفظ الأكثر انسجاماً مع السياق العام

للنص، ويحددها أيضاً التاريخ الدلالي كالأولوية للفظ الأوثق صلةً بالاستعمال النبوي أو الاصطلاح الأصولي.

بهذا يتجاوز التعريف الفهم التقليدي للتعاين كـ "اتحاد المعنى" إلى كونه تفاعلاً ديناميكياً بين الثبات الدلالي والمرونة التطبيقية، حيث تُحدد الرجاحة –سواء كانت ذاتية أو سياقية– عبر معادلة توازن بين عناصر ثلاث: المبنى اللغوي، المقصد الشرعي، والنسق التفسيري.

في هذا السياق، نلاحظ كيف تناول الزركشي الترادف من جهة عطف أحد المترادفين على الآخر أو ما هو قريب منه في المعنى والقصد منه التوكيد، وقال: هذا إنما يجيء عند اختلاف اللفظ ويكون في الجمل كقوله تعالى: ﴿فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ {آل عمران: 146}، وقوله تعالى: ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْماً وَلَا هَضْماً﴾ {طه: 112}، وقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ {المائدة: 48} [1]. وقال الزمخشري في تفسير قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ {البقرة: 4}، المعطوف غير المعطوف عليه [2]. وقيل: اعترض عليه بأن شرط عطف الصفة على الصفة تغاير الصفتين في المعنى، تقول: جاء "زيد العالم والجواد والشجاع"، أي: الجامع لهذه المعاني الثلاثة

[1] بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، ص597.

[2] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، ص39.

المتغايرة، ولا تقول: "زيد العالم والعالم" فإنه تكرار [1]، ثم نبه الزركشي إلى أمرين: الأول: أن المبرد أنكر هذا النوع، ومنع عطف الشيء على مثله، إذا لا فائدة فيه، وأول ما سبق باختلاف المعنيين، ولعله ممن ينكر أصل الترادف في اللغة كالعسكري وغيره. والثاني: تخصيص هذا النوع بالواو هو المشهور، وقال ابن مالك: وقد أنيبت "أو" عنها، كما في قوله تعالى: ﴿نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً﴾ {النساء: 128}، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً﴾ {النساء: 112} [2]. قال أستاذ اللغة والنحو القرآني عبد الجبار الحمداني: "الشطر الأول من قول الزركشي باطل لأنه لا وجود للألفاظ المتطابقة في معانيها في كتاب الله حتى في المواضع المتفرقة {.....}، وإنه يصح الادعاء بوجود العطف بين لفظين متقاربين في المعنى في القرآن، ولكن كيف يصح وجوده بين اللفظين المتطابقين؟ ويفسر مثلاً الفرق بين "البث" و "الحزن" في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ {يوسف: 86}، فيقول: البث يفيد أنه ينبث ولا ينكتم من قولك: أبثثته ما عندي، وبثثته: أعلنته إياه، فحقيقته في اللغة ما يرد على الإنسان من الأشياء المهلكة التي لا يتهيأ له أن يخفيها، فالبث: ما أبداه الإنسان، والحزن: ما أخفاه؛ لذلك يكون البث أشد الحزن الذي لا يصبر عليه صاحبه

---

[1] بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، ص598.
[2] المصدر نفسه، ص599.

حتى يبثه ويشكوه؛ لذا عطف البث على الحزن لما بينهما من الفرق في المعنى" [1].

إن ظاهرة التعاين -بهذا الشكل- تُؤكِّد الحاجةَ إلى وضع أُطُرٍ منهجية واضحة؛ لتحليل أوجه التقارب الدلالي بين الكلمات في القرآن الكريم، وتمييزها عن التقارب السياقي في الآية، وهو الأمر الذي سوف ينفي ظاهرة الترادف في القرآن، ويؤكد وجود روح التعاين.

---

[1] عبد الجبار الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل: 2018م)، ص9-10.

2. أوجه التطابق والتقارب الدلالي في القرآن

تقوم المنهجية المقترحة على مبدأين أساسيين:

1.2 التطابق الدلالي: **(Semantic Equivalence)** ويشير إلى وجود تطابق كلي في المعنى بحكم تشابه اللفظين، وهو محصور في القرآن كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِيلاً﴾ {المعارج: 5}، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ {الحاقة: 13}.

2.2 التقارب الدلالي: **(Semantic Proximity)** يعني تقارب المعنى مع اختلاف دقيق في الدلالة، وهو السمة الغالبة في القرآن، حيث تُحمل الألفاظ على سياقاتها لاستخراج الفروق الدقيقة، ومثال ذلك: الخير بمعنى الفضل وغير ذلك؛ ومنه قوله تعالى: "خير الرازقين" "خير الراحمين" "خير الحاكمين".

3. التطابق الدلالي بين الوظيفة النحوية والغاية البلاغية

1.3 التطابق الوظيفي: يُفهم التطابق في القرآن غالباً عبر المفعول المطلق الذي يؤكد الفعل أو يبين نوعه أو يحدد عدده، كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ {آل عمران: 102}، حيث تُعَدُّ "حق تقاته" تأكيداً لدرجة التقوى، لا تكراراً بلا معنى، وكقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكّاً دَكّاً (21) وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً (22)﴾ {الفجر: 21–22}، وقوله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنا الماءَ صَبّاً (25) ثُمَّ شَقَقْنَا الأرْضَ شَقّا (26)﴾ {عبس: 25–26}، وقوله تعالى: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ {الأحزاب: 56}.

التكرار اللفظي كقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ واحداً وثلاثين مرة في (سورة الرحمن) ليس تطابقاً دلالياً، بل هو تأثير تراكمي، حيث يتغير مضمون "التكذيب" حسب السياق (تكذيب النعمة، الجنة، الحور العين)، مما يخلق طبقات دلالية مُركَّبة.

2.3 المعيار الفلسفي: التطابق الحقيقي يتناقض مع الإعجاز اللغوي للقرآن، فالنص القرآني لا يكرر المعنى، بل يُعيد صياغته في قوالب جديدة لخدمة أغراض بلاغية أو عقائدية أو أصولية مختلفة.

4. التقارب الدلالي بين السياق والموضوع

1.4 السياق كإطار تفسيري: السياق (اللغوي، التاريخي، الموضوعي) هو المحدد الرئيسي للتقارب الدلالي. مثال: عطف "البَثّ" على "الحُزن" في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ {يوسف: 86}، حيث "البَثّ" يدل على الجَوى المُعلَن، و "الحُزن" على الكَمد المُخبَأ، مما يُظهر تدرجاً في المشاعر.

العطف بالواو كقوله تعالى: ﴿مَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ {آل عمران: 146} لا يعني التطابق الدلالي، بل تكامل الدلالات لرسم "صورة كاملة" للثبات في سبيل الله.

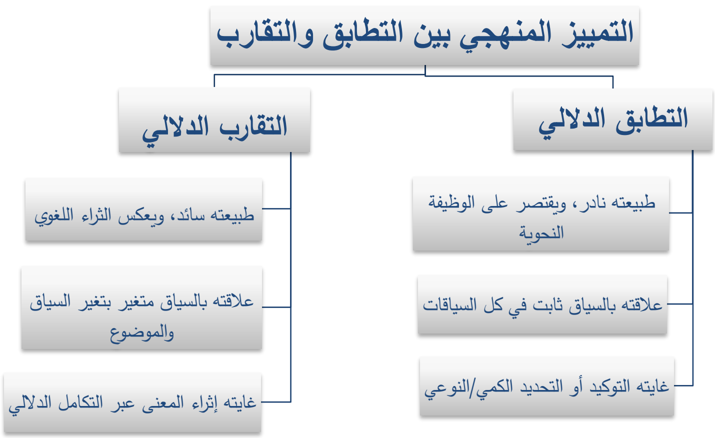
2.4 الموضوع كمرجعية دلالية: يُحدد التقارب الدلالي عبر "الموضوع" الذي تنتمي إليه الآية (عقدي، فقهي، أخلاقي). مثال: "الشريعة" و "المنهاج" في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ {المائدة: 48}، حيث تشير الأولى إلى الأحكام التفصيلية للقوانين، والثانية إلى الإطار العام للمسلك العلمي.

5. نقد آراء الزركشي والحمداني: بين الإفراط والتفريط

1.5 عطف المترادفات عند الزركشي**:** ذهب الزركشي إلى أن عطف الألفاظ المتقاربة (كـ "الوهن" و "الضعف") يهدف إلى التوكيد، لكن هذا لا يعني تطابقاً من ناحية توكيد الفعل، بل تكاملاً في الدلالة. إشكالية المثال الذي أورده "نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً" تكمن في أن "أو" لا تعطي التقابل الكامل، بل تعدد الاحتمالات.

2.5 رفض الحمداني للتطابق المطلق: انتقد الحمداني فكرة التطابق الدلالي بحجة أن القرآن لا يكرر المعاني، وهو موقف يتوافق مع منهجيتنا المقترحة، لكنه أغفل أن التطابق النحوي (كالمفعول المطلق) يتشابه مع التطابق الدلالي. وقوله: "البث أشد الحزن" يؤكد أن التقارب الدلالي يعتمد على التدرج لا التماثل.

6. التمييز المنهجي بين التطابق والتقارب



القرآن الكريم يتعامل مع اللغة كنظام دلالي مرن، حيث يُوجَد التطابق في الشكل النحوي (كالمفعول المطلق) لكنه يُستبعَد في المستوى الدلالي. أما التقارب فيُدار عبر آليتين: **السياق**: كمرجعية لتحديد الفروق الدقيقة. **والموضوع**: كإطار لربط الدلالات الجزئية بالكلية. هذا التكامل بين الثبات النحوي والمرونة الدلالية هو سر الإعجاز القرآني، وهو ما يجعل النص قادراً على مخاطبة كل العصور دون تناقض.

7. منهجية تحليل العلاقة بين التعاين والسياق

1.7 الإطار النظري للمنهجية:

تعتمد المنهجية على تفكيك العلاقة الجدلية بين الترادف/التعاين والسياق عبر مستويين: الأول: **السياق الجزئي** (النص القصير/الوحدة اللغوية المحدودة). الثاني: **السياق الكلي** (النص الموسع/الشبكة الدلالية الشاملة). وتُبنى هذه العلاقة على فرضية أساسية وهي أن خصوصية الموضوع تُشكّل عدسةً تكشف التمايزات الدقيقة بين المتعاينات، بينما عمومية النص تُحدد مدى انسجامها أو تنافرها.

2.7 آلية عمل المنهجية

1.2.7 السياق الجزئي: التخصيص الدلالي

يُحلل السياق الجزئي عبر تحديد المجال الدلالي للموضوع. مثال: كلمة "اهدنا" في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ {الفاتحة: 6} تُحدد معناها عبر ارتباطها بـ "الصراط المستقيم"، مما يضيّق دلالة "الهداية" على الجانب الروحي والأخلاقي (بدلاً من جانب التعليم الشرعي مثلاً). هنا، خصوصية الموضوع (الهداية الروحية المتعلقة بالعبادة والعلم بمعنى "اجعلنا نتلمس طريق الاهتداء" نحو الصراط المستقيم) تُلغي إمكانية استبدال "اهدنا" بمترادفات مثل "علّمنا" الصراط المستقيم أو "أرنا" الصراط المستقيم، لأن السياق يفرض شروطاً دلاليةً تمنع التطابق التام، وهو ما يفرض أن تكون "اهدنا"

هي الكلمة التي تؤدي غرض الفهم دون استبدال أو منازعة مفردات أخرى.

2.2.7 السياق الكلي: التفاعل مع البنية الشمولية

يُفحص دور النص الكلي في تشكيل الشبكة الدلالية للمتعاينات. مثال: مفهوم "الهداية" في القرآن يتسع ليشمل الاهتداء عبر "العلم" و "العبادة" وقبل "الموت"، لكنه يظل مُرتبطاً بسياقه الكلي المفروض وهو "الهداية" دون إضافة معاني أخرى مثل "الاستقامة" وغيرها، مما يمنع انزياح المتعاينات إلى معانٍ متنافرة. ودليل ذلك قول بعض أهل العلم أن هداية الله تعالى للإنسان على أربعة أوجه [1]:

الأول: الهداية التي عمَّ بجنسها كل مُكلّف من العقل والفطنة والمعارف الضرورية التي أعم منها كل شيء بقدر ما فيه حسب احتماله كما قال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ {طه: 50}.

الثاني: الهداية التي جعلت للناس بدُعائه إياهم على ألسنة الأنبياء وإنزال القرآن ونحو ذلك، وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ {الأنبياء: 73}.

الثالث: التوفيق الذي يختص به من اهتدى وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ {محمد: 17}.

الرابع: الهداية في الآخرة إلى الجنة المعني بقوله: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ {محمد: 5}.

---

[1] موسوعة الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، إعداد: أحمد بن محمد البريدي، وفهد إبراهيم الضالع، (دار التدمرية)، ص1308.

تُظهر هذه المرحلة أن عمومية النص قد تُحافظ على تقارب المتعاينات إذا التزمت بإطار دلالي موحد، أو تُفككها إذا تناقضت مع السياق العام.

3.2.7 التفاعل الثلاثي: (اللفظ ← السياق الجزئي ← السياق الكلي)

تُدرس المتعاينات عبر ثلاث طبقات:

الطبقة المعجمية: المدلول الأولي للفظ أو المتعاين المرجح الأول (مثل "الهداية" بمعنى "الإرشاد").

الطبقة السياقية الجزئية: تضييق المعنى عبر موضوع النص (كارتباط الهداية بالصراط المستقيم فقط).

الطبقة السياقية الكلية: تفاعل اللفظ مع الرؤية الشاملة للنص (كالتكامل بين الهداية والعلم والعبادة والدين كله في المنظومة القرآنية).

8. مثال "اهدنا الصراط المستقيم"

لتوضيح التفاعل الثلاثي الأبعاد بين المدلول الأولي لمفهوم "الهداية"، والطبقتين السياقيتين (الجزئية والكلية)، ضمن إطار عملي فقهي، ارتأينا ضرورة الرجوع إلى التحليل التفصيلي الذي قدمناه لدلالة "اهدنا الصراط المستقيم" في سياقيها الجزئي والكلي، كما ورد في كتابنا الموسوم بـ "جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين" [1]، وذلك وفق الآتي:

إن "الصراط المستقيم" يبدأ منذ خلق الإنسان في الحياة الدنيا، وكل خير أو صلاح أو عبادة تسمى صراطاً مستقيماً، فالعبور عن "الصراط المستقيم" يبدأ منذ وعي الإنسان الأول تجاه الدين وإقامة أركان الإسلام، لذلك تكون الهداية للصراط المستقيم هداية دنيوية بالعبادة لقوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ {الفاتحة: 6}. قال الفُضيل بن عياض: "الصراط المستقيم" طريق الحج. وقال محمد ابن الحنفية: هو دين الله الذي لا يُقبل من العباد غيره. نقول: إن طريق الحج هو جزء من طريق الاستقامة والهداية وهو أهمها، ولذلك فإن طريق الحج جزء من الصراط المستقيم وليس كله. وأما الدين فنحن نوافق ابن الحنفية أنه هو الصراط المستقيم كله، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ {آل عمران: 19}، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ {البقرة: 132}،

---

[1] حمزة البحيصي، جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين، ط2، (لندن: دار إي كتب، 2024م)، ص139-142.

فيكون دين الإسلام معادل للصراط المستقيم، طالما أن الله نهى عن الموت إلا على رسالة الإسلام، أي ليكون نهاية صراطنا المستقيم هو الشهادة بأنا مسلمون. ونقول: إن دليلنا أن الصراط المستقيم للإنسان يشمل كل شيء يصدر عنه من أقوال أو أفعال منذ أن أصبح مكلفاً، هو قول الله تعالى في خطابه للنبي محمد (ﷺ): ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (3) عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (4)﴾ {يس: 3-4}. أي أنك مرسل ومعك كافة سبل الهداية والرشاد والاستقامة، ولذلك يبدأ صراط النبي محمد (ﷺ) منذ لحظة تكليفه الدنيوي بالنبوة، فيكون صراطه نبوي مستقيم، أي مجموع أقوله وأفعاله وفق تكليفه. ولذلك رأينا كيف أن فخر الدين الرازي قال: "إن المراد بقوله ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ هو الاقتداء بأنبياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء". وقال تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ {الشورى: 52}. نقول: إن الهداية بالكتاب والإيمان لا تحدث على الصراط المستقيم بمعناه المادي يوم القيامة، لأنه من غير المعقول أن يهتدي الإنسان بالكتاب ويؤمن في ظرف وقت سريع وهو على الصراط الأخروي، بل تحدث الهداية بالكتاب والإيمان في الحياة الدنيا من خلال العلم بالكتاب ومعرفة الطريق إلى الإيمان؛ لأنه قال في الآية: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي﴾ أي: تدعو وترشد "إلى صراط مستقيم" دين قويم لا اعوجاج فيه. لذلك قال فخر الدين الرازي: إن الله تعالى بيّن أن كمال القرآن يهدي فكذلك الرسول يهدي، وبيّن أنه يهدي إلى صراط مستقيم،

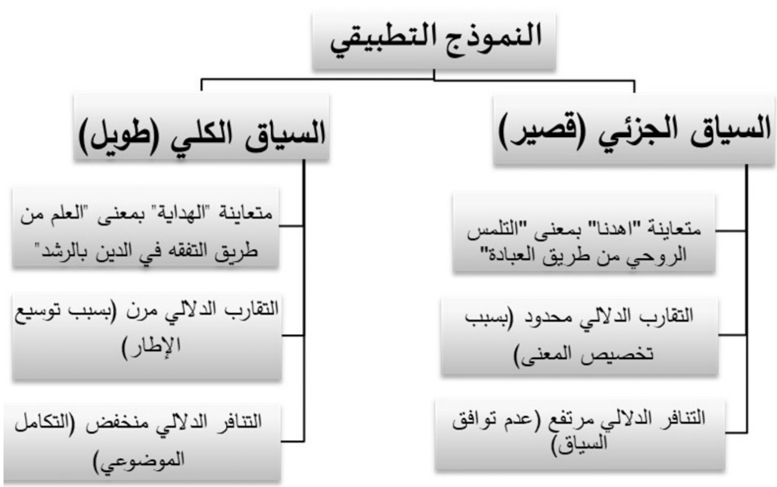
وبين في الآية التالية أن ذلك الصراط: هو ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾. وذكر القرطبي: إن ﴿صراط الله﴾ هو القرآن. وقيل: الإسلام كما رواه النواس بن سمعان عن النبي (ﷺ)، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ..﴾ {الأنعام: 153}. هذه الآية معطوفة على الآية السابقة بما فيها من نهي وأمر وتحذير عن اتباع غير سبيل الله، ويلاحظ في الآية لفظ ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ في إشارة إلى الصراط المستقيم، والاتباع لا يحدث للصراط بمعناه المادي المحسوس، بل الاتباع يكون لطريق أو منهج أو سبيل أو غير ذلك. ولهذا قال الرازي في معنى قوله "هذا صراطي مستقيماً" دخل فيه كل ما بينه الرسول (ﷺ) من دين الإسلام وهو المنهج القويم. بناءً على ما سبق ذكره، فإن رأينا عن الصراط المستقيم يخالف رأي الغزالي في الحديث الذي جاء فيه أن "الصراط المستقيم هو جسر ممدود على متن جهنم، أحد من السيف، وأدق من الشعر، تزل عليه أقدام الكفار بحكم الله سبحانه وتعالى فتهوي بهم إلى النار، وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار، وهذا هو قول الحشوية في الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف". ونقول إن هذا التفسير للصراط هو تفسير أخروي مادي بحت، وقد يكون تصويراً لماهية وقوع الحساب، أي كيف يكون يوم القيامة، ولكن الأصوب ألا يُعرف الصراط المستقيم بهذا التعريف المادي، ونقول: إن الصراط المستقيم هو أعمال الإنسان عندما تعرض عليه يوم القيامة، فهو إما أن يقف عندها للعقاب فيذهب

إلى النار، أو للثواب فيتجاوزها إلى الجنة. أما الصراط المستقيم بحسب وصف الغزالي فنقول: هو في علم الغيب الإلهي، وهو غير مذكور في القرآن، ولا سيما في كل الآيات التي ورد فيها ذكر جملة "الصراط المستقيم". ولذلك قال عاصم الأحول عن أبي العالية: "الصراط المستقيم" هو رسول الله (ﷺ) وصاحباه، من بعده. قال عاصم: فقلت للحسن: إن أبا العالية يقول: "الصراط المستقيم" رسول الله (ﷺ) وصاحباه، قال: صدق ونصح. وقالت المعتزلة الصراط: هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه. ونقول: كما يستوجب النظر في لفظ "اهدنا" في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ {الفاتحة: 6} والتي يرددها جموع المصلين خمس مرات في اليوم، والهداية هنا للجميع وليس للفرد في قوله "اهدنا"، لأنه لم يقل "اهدني الصراط المستقيم"، ما يعني أن الفرد الواحد يدعو لمن يصلي عن يمينه وعن شماله ولكل من في المسجد ولجموع المسلمين بالهداية. قال القرطبي: "اهدنا" دعاء ورغبة من المربوب إلى الرب. والمعنى دُلنا على الصراط المستقيم، وأرشدنا إليه، وأرنا طريق هدايتك الموصلة إلى أُنسك وقُربك. كما أن المصلي يُردد قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ {الفاتحة: 5} والعبادة في قوله "نعبد" بصيغة الجمع، والاستعانة في قوله "نستعين" بصيغة الجمع، فمن ذهب إلى المسجد للصلاة، وجب عليه استحضار كل دلالات سورة الفاتحة في علاقته مع مجموع المسلمين، وليس مع نفسه فقط، وفي ذلك إظهار لعلو شأن المجتمع والأمة الإسلامية في الدعوة

إلى الهداية والعبادة والاستعانة بالله. وهذه السورة تدلل أنه لا يمكن للفرد احتكار العبادة والهداية والاستعانة بالله لنفسه دون غيره، لأن رحمة الله وسعت كل شيء. كما ورد في القرآن حتمية العبور عن الصراط مع تراوح مدة العبور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيّاً (71) ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً (72)﴾ {مريم: 71-72}.

مما تقدم، يُستنتج أن مفهوم الهداية يُفهم على مستويين متكاملين:

المستوى الجزئي: ويتمثل في فهم دلالة "الصراط المستقيم" بوصفه مساراً فرديّاً للخلاص من الآثام الدنيوية التي يحاسب عليها المرء منفرداً، مع الاعتبار أن الفرد هو جزء مكون للمجموع.



المستوى الكلي: ويتجلى في إطار سورة الفاتحة الشامل، حيث تُفهم الهداية في سياق العبارتين المحوريتين ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، مما يضفي عليها بُعداً جماعيّاً يتمثل في العبادة الكلية –البدنية والمعرفية– لأمة النبي محمد (ﷺ).

الاستنتاجات:

الخصوصية الموضوعية تُحوّل التعاين من إمكانية معجمية إلى واقع سياقي مشروط، حيث تُحدد وظيفة اللفظ داخل النص. أما **العمومية السياقية** تعمل كـ "مصفاة دلالية" تسمح بتقارب المتعاينات أو تباعدها بناءً على اتساقها مع البنية الكلية. ويُمكن تطوير هذا النموذج ليشمل تحليلاتٍ تعتمد على الربط بين تكرار المفاهيم وتموضعها في السياقات الجزئية والكلية.

9. آلية التخصيص الدلالي عبر السياق

تتحكم **خصوصية ونوعية الموضوع** في تحديد المساحة الدلالية للمترادفات/للمتعاينات عبر خطوتين رئيستين:

1.9 تضييق الحقل الدلالي: يفرض الموضوعُ شروطاً تفصيليةً تُقصي المعاني غير الملائمة. مثال: كلمة "اهدنا" في الآية القرآنية في سورة الفاتحة تحديداً تُقيَّد دلالتها بموضوع "الاستقامة الروحية" من جهة العبادة، مما يمنع استبدالها بمترادفات مثل "علمنا" أو "فقهنا" التي تحمل دلالاتٍ أعمقَ ارتباطاً بالجوانب العملية أو المعرفية، ويصبح الموضوع أبعد عندما ترتبط "اهدنا" بمتعاينات مثل "اصطفينا" أو "انصرنا" أو "زكنا".

2.9 بناء الشبكة التوظيفية: يخلق الموضوعُ روابطَ بين اللفظ (المفهوم المركزي) و (المفاهيم الترابطية) المُحيطة به، فيُصبح التعاين مشروطاً بمدى توافق هذه الروابط.
في السياق القرآني، تُربط "الهداية" بـ "الصراط المستقيم"، فتكتسب المتعاينات المشتركة في هذا الحقل (مثل الرشاد) تقارباً دلاليّاً، بينما تُستبعد تلك التي لا تتوافق مع البنية العلائقية (كالهداية بمعنى النصيحة أو المشورة)، أو (الهداية بمعنى التفويض).

10. دور العمومية السياقية في تنافر المتعاينات

تعمل شمولية النص كمُعدِّل ديناميكي للعلاقات التعاينية عبر:

العامل	التأثير على المتعاينات	مثال تطبيقي
التماسك الموضوعي	تعزيز التقارب الدلالي	"الهداية" و "الرشاد" في النص القرآني المتكامل
التنوع السياقي (عدة مواضيع مختلفة أو موضوع متعدد الأوجه)	تفكيك الوحدة الدلالية للمتعاينات	اختلاف دلالة "عين" بين سياق الماء والسياق البشري، (عين الماء وعين الإنسان)
التداخل الثقافي	إعادة تشكيل التعاين وفق الأطر المرجعية	تغيُّر دلالة "الخال" بين المعجمي (أخو الأم) والسياقي (العلامة في الوجه)

11. التفاعل بين خصوصية الموضوع وعمومية السياق

1.11 الخصوصية الموضوعية كـ "مرشح دلالي": تُنقّي المتعاينات من المعاني الزائدة عبر ربطها بمعالم السياق الجزئي (مثال: تحديد "الهداية" بالبُعد الأخلاقي أو الروحي في الآية).

2.11 العمومية السياقية كـ "حاضنة دلالية": تحافظ على المرونة التعاينية عندما تدعمها الرؤية الكلية للنص (كالتكامل بين "العلم" و "العبادة" أو الالتزام "بالصلاة" و "الصوم" في تحقيق الهداية).

3.11 التنافر عند انعدام التوازن: إذا تعارضت شمولية النص مع خصوصية الموضوع، تُفقد المتعاينات وظيفتها (مثل استخدام "شمولية الغيب" مع "خصوصية الآخرة" في سياق مادي بعيداً عن المفاهيم الأخلاقية الروحية)، وعلى إثره يصبح توضيح المفهوم المتعاين الذي يتنازع بين شمولية النص وخصوصية الموضوع صعباً أو عصياً على التحليل، ولكن لا نظن أن ذلك موجود في القرآن لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ {النحل:89}.

12. الآليات التطبيقية لفهم التعاين السياقي

1.12 الطبقة التحليلية**:** دراسة تقاطعات اللفظ مع **المعطيات اللغوية** من خلال ترتيب الكلمات، التضام النحوي، ومع **المعطيات غير اللغوية** من خلال الثقافة السائدة، الغاية من النص.

2.12 الطبقة التفسيرية**:** قياس مدى التماسك بين الدلالة المعجمية الأولية، الدلالة السياقية المُكتسبة، الإطار الكلي للنص.

المراجع العربية

1. أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بـ "سيبويه"، تحقيق: محمد كاظم البكاء، الكتاب، ج1، ط1، (بيروت: منشورات زين الحقوقية والأدبية، 2015).
2. أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق: فتح الله صالح علي المصري، الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، ط1، (المنصورة: دار الوفاء، 1987).
3. جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بـ "ابن الحاجب"، تحقيق: نذير حمادو، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ج1، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006). .
4. محمد رواس قلعه جي، وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، ط2، (بيروت: دار النفائس، 1988).
5. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، معجم التعريفات، (القاهرة: دار الفضيلة).
6. محمد بن الحسن البدخشي، شرح البدخشي مناهج العقول، ج1.
7. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: دار الحديث، 2006).
8. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998).
9. تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1.
10. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

11. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج2، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995).
12. عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ط3، (القاهرة: مكتبة دار التراث).
13. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: السيد أحمد صقر، الصاحبي، (القاهرة: عيسى البابي الحلبي).
14. أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المُخصص، ج2، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1996).
15. محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993).
16. علي بن عبد الكافي السبكي، الأبهاج في شرح المنهاج، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984).
17. محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، ج1، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2000).
18. هيثم هلال، مراجعة وتوثيق: محمد ألتونجي، معجم مصطلح الأصول، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2003).
19. جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999).
20. عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).

21. مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984).
22. رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ط6، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999).
23. هادي أحمد الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2001).
24. محمد محمد علي، المعنى وظلال المعنى، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007).
25. فريد عوض حيدر، فصول في علم الدلالة، ط3، (القاهرة: مكتبة الآداب، 2011).
26. جون لاينز، ترجمة: عباس صادق الوهاب، اللغة والمعنى والسياق، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987).
27. أف آر بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، علم الدلالة، (بغداد: الجامعة المستنصرية، 1985).
28. جون لاينز، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، علم الدلالة، (البصرة: جامعة البصرة، 1980).
29. المنهيّات: الحكيم التِّرْمِذيّ (ت، 320هـ)، دراسة وتحقيق: محمّد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة القرآن.
30. مسك الغزال، رواية: حنان الشيخ، دار الآداب، بيروت، ط1، (1988م).
31. موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، ط1، (الرياض: دار عالم الكتب، 1997).
32. أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد الحليم النجار، ج3، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة).

33. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، (بيروت: مكتبة لبنان، 1986).
34. أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، (القاهرة: دار الحديث، 2009).
35. الإمام أحمد ابن حنبل: أحمد ابن حَنْبَل (ت، 241هـ)، كتاب المسند، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج9، ط1، (1416هـ/ 1995م- 1421هـ/ 2001م).
36. المعجم الجامع، باب العين، دراسة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية للطالب وليد فريد شحادة (جامعة النجاح الوطنية، 2003).
37. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة: ابن رشد الجدّ (ت، 520هـ)، تحقيق: محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج9، ط2، (1408هـ / 1988م).
38. الحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج31، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992).
39. الإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، ج9، (بيروت: دار الكتب العلمية).
40. محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ج8، ط1، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001).
41. الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المعروف بـ "ابن عساكر"، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمروي، ج31، (بيروت: دار الفكر، 1996).
42. الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ومأمون صاغرجي، ج3، ط11، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996).
43. الإمام أحمد ابن حنبل (ت، 241 هـ)، كتاب المسند، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ط1، (1416هـ/ 1995م- 1421هـ/ 2001م).

44. الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، (القاهرة: دار الحديث، 2006).
45. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).
46. أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، ط1، ج2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1991).
47. علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004).
48. ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000).
49. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، ج1، (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1992).
50. أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الله أحمد بن علي الغامدي، ج2، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1439).
51. عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج1، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999).
52. تفسير الطبري من جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف، وعصام فارس الحرستاني، ج2، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994).
53. عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج2، تحقيق: محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية).
54. الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج4، ط1، (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2008).

55. أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، العروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية).
56. علي الصلابي، غزوات الرسول دروس وعبر وفوائد، ط1، ((القاهرة: مؤسسة اقرآ، 2007).
57. أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، ط1، (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2019).
58. برهان الدين الأبناسي، الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، تحقيق: صلاح فتحي هلل، ج2، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد وشركة الرياض للنشر والتوزيع، 1998).
59. أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تفسير القرآن، تحقيق: سعد بن محمد السعد، ط1، (المدينة المنورة، دار المآثر، 2002).
60. أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: ناصر بن محمد المنيع، ج7، ط1، (جدة: دار التفسير، 2015).
61. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ج4، (بيروت: دار صادر، 1977).
62. عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، ط1، (دار هجر، 1997).
63. الإمام أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط1، (2003).
64. محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري، ط1 (القاهرة: دار ابن الجوزي، 1429 هـ).
65. الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي، تهذيب التهذيب، ج4، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2014).

66. أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج9، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1953).
67. أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج4، (دار الفكر، 1979).
68. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).
69. بطرس البستاني، محيط المحيط، (بيروت: مكتبة لبنان، 1977).
70. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001).
71. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: علي بن محمد العمران ومحمد عُزير شمس ونبيل السندي ومحمد الإصلاحي، ج4، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2019).
72. أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل – النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة).
73. عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988).
74. نور الدين بن نعمة الله الحسيني الموسوي الجزائري، تحقيق: محمد رضوان، فروق اللغات في التمييز بين مفاد الكلمات، (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية).
75. محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، (دمشق: دار الفكر، 1964).

76. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
77. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد أبو ليلة، ونورشيف رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، 2001).
78. ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ج2، ط1، (دمشق: دار البلخي، 2004).
79. أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، ط3، ج1، (القاهرة: دار المعارف).
80. أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002).
81. نور الدين بن نعمة الله الحسيني الموسوي الجزائري، فروق اللغات في التمييز بين المفردات، تحقيق: محمد رضوان الداية، (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 1987).
82. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن.
83. محمد سليم الجندي، امرؤ القيس، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2018).
84. تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، النبوات، ط1، (الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2000).
85. محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي).
86. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، طوق الحمامة وظل الغمامة، تحقيق: عبد الحق التركماني، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2013).

87. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: حسن السندوبي، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2022).
88. جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، تعريب: شعبان بركات، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية).
89. ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، ط1، (بيروت: منشورات الجمل، 2015).
90. غاستون باشلار، فلسفة الرفض، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، (بيروت: دار الحداثة، 1985).
91. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997).
92. خديجة زتيلي، بنديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، (القاهرة: المركز العربي الإسلامي للدراسات الغربية، 2007).
93. جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ط1، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997).
94. من القرآن إلى القرآنية – محاولة في التأسيس المفاهيمي والمصطلحي وتحليل النص، ط1، (بيروت: دار نلسن، 2023).
95. رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).
96. ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة: أنيس زكي حسن، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983).
97. انظر مقدمة فيلم "هاملت" (1948) حيث افتتح لورنس أوليفييه فيلمه الشهير بعبارة: "هذه مأساة رجل لم يتمكن من اتخاذ القرار". الفيلم في الرابط التالي : https://www.youtube.com/watch?v=tsPPI_7x1dk
98. هيغل، المدخل إلي علم الجمال، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3، (بيروت: دار الطليعة، 1988).

99.جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم: أنور مغيث، ومنى طلبة، ط2، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008).
100. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، (بيروت: مركز الإنماء القومي).
101. فيصل غازي مجهول، تحليل اللغة في رسالة فتجنشتاين المنطقية الفلسفية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009).
102. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ط5، (القاهرة: عالم الكتب، 1998).
103. زينب محمد صالح، ملخص محاضرة في فقه اللغة العربية، جامعة ديالى، كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية.
104. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره: عبد القادر عبد الله العاني، ج2، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992).
105. محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996).
106. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، ج1، ط1، (الرياض: دار الصميعي، 2003).
107. محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2018).
108. بول كوبلي وليتسا جانز، علم العلامات، ترجمة: جمال الجزيري، ط1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).
109. زكرياء عريف، مشروعية توظيف اللسانيات في تفسير القرآن الكريم – دراسة لآراء الرافضين والمؤيدين، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية).

110. عبد الرحمن حللي، بحث مشارك في المؤتمر العلمي الدولي الذي تنظمه كلية الشريعة بالجامعة الأردنية بعنوان: استخدام علم الدلالة في فهم القرآن – قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu ، 2008.

111. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزيز شمس، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، (دار عالم الفوائد).

112. إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003).

113. تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج13، ط3، (المنصورة: دار الوفاء، 2005).

114. أحمد مطهري، ظاهرة الترادف في اللغة العربية بين اصطلاح اللفظ ووظيفة المفهوم، (وهران: مجلة جسور المعرفة، جامعة وهران، 2017).

115. ستيفن أولمان، ترجمة: كمال محمد بشير، دور الكلمة في اللغة، (القاهرة: مكتبة الشباب).

116. عبد الحميد الفراهي، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، مفردات القرآن (نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية)، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002).

117. مالك حسن عبد القادر، الترادف في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، (مجلة روميلي دي إي لدراسات اللغة والأدب، 2021).

118. أبو البركات بدر الدين محمد بن محمد بن محمد الغزي، تحقيق: حمزة مصطفى أبو توهة، البهجة الوفية بحجة الخلاصة الألفية، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019).

119. محمد بن صالح العثيمين، شرح ألفية ابن مالك، ج3، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد – ناشرون، 1434 هـ).

120. محمود حسني مغالسة، النحو الشافي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997).
121. فؤاد نعمة، ملخص قواعد اللغة العربية، ط19.
122. موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، شرح المفصل للزمخشري، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001).
123. شرح بهاء الدين عبد الله بن عقيل، ألفية ابن مالك، ج3، ط20، (القاهرة: دار التراث، 1980).
124. المُرادي المعروف باسم ابن أم قاسم، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ج3، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، 2001).
125. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المسمى منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1955).
126. ابن الناظم أبو عبد الله بدر الدين محمد ابن الإمام جمال محمد بن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).
127. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج5، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 2007).
128. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).
129. محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ج17، ط7، (دمشق: دار ابن كثير، 1999).

130. الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج22، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر،1981)، ص164.

131. أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، (دمشق: دار القلم، 1406 هـ).

132. أبو حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، ج13، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).

133. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج14، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006).

134. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، تفسير القرآن العظيم، ج5، ط2، (الرياض: دار طيبة، 1999).

135. محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، ج38، (القاهرة: دار المعارف، 1998).

136. عبد الجبار فتحي زيدان، الفروق اللغوية في القرآن، (الموصل: 2020).

137. أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي: أحكام القرآن، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص337، أو تفسير الآية 180 من سورة الأعراف.

138. هذا الكتاب لا زال مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم 237.
انظر المكتبة السنية على شبكة الانترنت: الرابط } :
https://alsunniah.com/book/25991/75}

139. أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن محمد تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي، طبقات الشافعية، ج3، ط1، (وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، 1978).

140. عبد الجبار فتحي زيدان الحمداني، لا وجوه ولا نظائر في كتب الوجوه والنظائر، ط2، (الموصل، 2018) .

141. إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، ط3، (بيروت: دار العلم للملايين، 1983).

142. علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، ط3، (القاهرة: نهضة مصر، 2004).

143. أبو الفتح عثمان بن جنى، تحقيق: محمد علي النجار، الخصائص، ج1، (دار الكتب المصرية، 1913).

144. الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، كتاب العين، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).

145. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987).

146. أبو الهلال العسكري، تحقيق: محمد عثمان، الوجوه والنظائر، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007).

147. أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق: عربي عبد الحميد علي، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، (بيروت: دار الكتب العلمية).

148. ابن العماد، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، محمد سليمان دواد، كشف السرائر في معنى الوجوه والأشباه والنظائر، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة).
149. أبو عبد الرحمن إسماعيل بن أحمد الضرير الحيري النيسابوري، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، وجوه القرآن الكريم، ط1، (دمشق: دار السقا، 1996).
150. أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف، ج4، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009).
151. مقاتل بن سليمان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، ط2، (بغداد، مكتبة الرشد ناشرون، 2011).
152. جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج4، ط1، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2003).
153. محمد إسماعيل بن شهداء، بحث بعنوان: إلحاح معرفة العلاقة الدلالية بين الألفاظ المترادفة، جامعة دار السلام..
154. محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة – العالمية الإسلامية الثانية، ط1، (بيروت: دار الهادي، 2004).
155. عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي ثم الدمشقي، نزهة الخاطر العاطر، ج1، ط1، (بيروت: دار الحديث، 1991).
156. أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005).
157. موسوعة الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، إعداد: أحمد بن محمد البريدي، وفهد إبراهيم الضالع، (دار التدمرية).
158. حمزة البحيصي، جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين، ط2، (لندن: دار إي كتب، 2024).

المراجع الإنجليزية

1. Søren Kierkegaard, Translated by: Alastair Hannay, (Cambridge university press, 2009), Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.
2. The Sun Is Shrinking. Available at: https://www.icr.org/article/sun-shrinking (accessed APRIL 01, 1980)
3. Theories of Lexical Semantics, Dirk Geeraerts, Oxford University Press, 2010.

eKutub

Publish of publishers

Established in February 2011

First Arabic Partner to Google Books

No. 1 publisher in the Arab World

Public email: ekutub. info@gmail. com

Organisation email : editor@ekutub. net

Websites : https://www. e-kutub. com

https://www. ekutub. net

Germany Office: 22 Ladenstraße

Bruchweiler، 55758

Rhineland-Palatinate

Tel: (0049)(0)15906684344

(0044)(0)7941146080